Die Auflösung der römisch-universalistischen Kirchenanschauung in Schlesien im Kampf Breslaus gegen Podiebrad

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Grades eines Licentiaten der Theologie der Hochwürdigen Evangelisch-theologischen Fakultät der Schlesischen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Breslau

vorgelegt von

Rudolf Haehnel

aus Brieg

Breslau 1940

Spezialdruckerei für Dissertationen Dr. Hermann Eschenhagen KG., Ohlau in Schlesien

Rigorosum: 10 Juni 1939

Referent: Professor Lic. E. Peschke

Korreferent: Professor Dr. D. H. Leube

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Gedruckt mit Genehmigung der Evang.-theol. Fakultät
der Schlesischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Breslau

Meinen Eltern!

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41545807_0085

Quellen und Darstellungen.

1. Aeneae Sylvii Piccolominei Senensis, qui post adeptum pontificatum Pius eius nominis secundus appellatus est, opera quae extant omnia, Basel 1571. (Q)
2. Aeneas Sylvius) Bandini, Fr., ed.: Pii II., P. M. Commentarii rerum memorabilium quae temporibus suis contigerunt. Francof. 1614. (Q)
3. (Aeneas Sylvius) Kollar, A. F., ed.: Historia rer. Fridi. In: Analecta Monumentorum Vindobonensia. Vindobonae 1762. (Q)
4. (Aeneas Sylvius) Mansi, J., ed.: Pii II. Orationes Pars I—III. 1755. 1757. 1759. Luccae. (Q)
5. Arnold, C. F., Schlesien am Vorabend der Reformation. Im: Korrespondenzblatt des Vereins für Geschichte der Evangelischen Kirche Schlesiens. Bd. 9. Liegnitz 1905.
6. Bachmann, A., Böhmen und seine Nachbarländer unter Georg von Podiebrad 1458—1461. Prag 1878.
7. — Briefe und Akten zur österr.-deutschen Geschichte im Zeitalter Friedrichs III. (= Fontes rer. Austr. II, Bd. 44) Wien 1885. (Q)
8. — Geschichte Böhmens, Gotha 1899 und 1903.
9. — ed.: Johannis Rabensteinensis dialogus, Archiv f. österr. Geschichte, Bd. 54. (Q)
10. — ed.: Urkunden und Aktenstücke zur österr. Geschichte im Zeitalter Kaiser Friedrichs III. und König Georgs von Böhmen (= Font. rer Austr. II, Bd. 42). Wien 1879. (Q)
11. — ed: Urkundl. Nachträge zur österr.-deutschen Geschichte im Zeitalter Kaiser Friedrichs III. (= Font. rer. Austr. II, Bd. 46). Wien 1892. (Q)
12. — Der Vertrag von Wilemow und seine Bedeutung. In: Mitteilungen des Vereins der Geschichte der Deutschen in Böhmen. 31. Jhrg. Prag 1892.
13. Bauch, G., Beiträge zur Literaturgeschichte des schlesischen Humanismus. ZVGSCH Bd. 40. Breslau 1906.
14. Benz, E., Ecclesia Spiritualis, Kirchenidee und Geschichtstheologie der Franziskanischen Reformation, Stuttgart 1934.

15. Bernt, A., Forschungen zum „Ackermann aus Böhmen", Zeitschrift für Deutsche Philologie, Bd. 55. 56.
16. Burdach, K., Vom Mittelalter zur Reformation, Heft 1, Forschungen zur Geschichte der Deutschen Bildung, Halle 1893.
17. — Reformation, Renaissance, Humanismus, Berlin 1918.
18. — Vom Mittelalter zur Reformation, Bd. 2, 1 Rienzo und die geistige Wandlung seiner Zeit. Berlin 1913—28.
19. Cochläus, J., Libri duodecim Historiae Hussitarum. Mainz 1549. (Q)
20. Dersch, W., Schlesien am Vorabend der Reformation, ZVGSCH Bd. 68. Breslau 1934.
21. Eberlein, H., Schlesische Kirchengeschichte. Ein Abriß für Lehrende und Lernende. 2. Aufl. Berlin-Steglitz 1938.
22. Engelbert, K., ed.: Archiv für Schlesische Kirchengeschichte. Breslau 1939, Bd. 4.
23. Grünhagen, C. und Markgraf, H., Lehns- und Besitzurkunden Schlesiens und seiner einzelnen Fürstentümer im Mittelalter. Leipzig 1881 und 1883. (Q)
24. — Schlesien am Ausgang des Mittelalters. Eine kulturhistorische Übersicht. ZVGSCH Bd. 18, Breslau 1884.
25. Heckel, H., Geschichte der deutschen Literatur in Schlesien. Bd. I., Breslau 1929.
26. Hefele, C. J. v., Konziliengeschichte, Bd. 6. 8. Freiburg i. Br. 1887. 1890.
27. Hefele, H., Die Bettelorden und das religiöse Volksleben Ober- und Mittelitaliens im 13. Jhrd. Diss. 1910.
28. Herrmann, A., Capistranus triumphans, Köln 1700. (Q)
29. Heyne, J., Dokumentirte Geschichte des Bisthums und Hochstifts Breslau. Bd. 1—3. Breslau 1860—68.
30. — Zur Vaterländischen Geschichte. In: Schlesische Provinzialblätter, Bd. 129. Breslau 1849.
31. Hinschius, P., Decretales Pseudo-Isidorianae et Capitula Angilramni. Leipzig 1863. (Q)
32. Historische Kommission für Schlesien unter Leitung von H. Aubin, ed.: Geschichte Schlesiens, Bd. I. Von der Urzeit bis zum Jahre 1526. Breslau 1938.
33. Höfler, K., ed.: Das kaiserliche Buch des Markgrafen Albrecht Achilles. Aus dem ehemals hohenzollerischen Archive der Plassenburg. Bayreuth 1850. (Q)
34. — ed.: Geschichtsschreiber der hussitischen Bewegung in Böhmen, 3 Teile, Wien 1856—1866 (= Font. rer. Austr. I. Bd. 2, 6, 7). (Q)
35. — ed.: Urkunden zur Beleuchtung der Geschichte Böhmens

im 15. Jhrd. In: Abhandlungen der Böhm. Gesellschaft der Wissenschaften, Folge 5, 13. Prag 1865. (Q)
36. Hofer, J., Johannes von Capestrano. Ein Leben im Kampf um die Reform der Kirche. Innsbruck-Wien-München 1936.
37. Jacob, E., Johannes von Capistrano, II. Teil, Folge 1—3. Breslau 1905. 1907. 1911. (Q)
38. Jordan, M., Das Königtum Georgs von Podebrad, Leipzig 1861. (Q)
39. Kaprinai, St., Hungaria Diplomatica, Pars II. Wien 1767. (Q)
40. Katona, St., Historia critica regum Hungariae. Tom. VII. ord. XIV. Buda 1794. (Q)
41. Klapper, J., Deutscher Nationalgeist im lateinischen Schrifttum des Mittelalters. In: Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde, hrsg. von Th. Siebs, Bd. 35. Breslau 1935.
42. — Deutsche Schlesier des Mittelalters. Nach schlesischen Klosterhandschriften. Historische Kommission für Schlesien, Breslau 1937.
43. — ed.: Johanns von Neumarkt Schriften, T. 1—4. Berlin 1930—1935. In: Vom Mittelalter zur Reformation. Bd. 6.
44. Klose, S. B., Von Breslau. Dokumentierte Geschichte und Beschreibung in Briefen. Breslau 1781/83. (Q)
45. (Klose) Stenzel, G. A., ed.: Darstellungen der inneren Verhältnisse der Stadt Breslau 1458—1526 (= SRS Bd. 3.) Breslau 1847. (Q)
46. Koebner, R., Der Widerstand Breslaus gegen Georg von Podiebrad. In: Darstellungen und Quellen zur schlesischen Geschichte, Bd. 22. Breslau 1916. (Q)
47. Konrad, P., Schlesien und die religiöse Opposition des Mittelalters. In: Korrespondenzblatt des Vereins für Geschichte der Evangelischen Kirche Schlesiens, Bd. 5. Liegnitz 1896.
48. Kowalik, A., Aus der Frühzeit der Breslauer Tuchmacher. In: Beiträge zur Geschichte der Stadt Breslau 1938, Heft 5.
49. Kronthal, B. und Wendt, H., ed.: Polit. Korrespondenz Breslaus im Zeitalter des Königs Matthias Corvinus. (= SRS Bd. 13), Breslau 1893. (Q)
50. Kunisch, I. G., ed.: Peter Eschenloers Geschichten der Stadt Breslau, Breslau 1827. (Q)
51. Loserth, J., ed.: Beiträge zur Geschichte der Hussitischen Bewegung III. Der Tractatus de Longevo Schismate des Abtes Ludolf von Sagan. In: Archiv für österr. Geschichte, Bd. 60,2. Wien 1880. (Q)
52. — ed.: Die Denkschrift des Breslauer Domherrn Nikolaus Tempelfeld von Brieg über die Wahl Georgs von Podiebrad

zum König von Böhmen. In: Archiv für österr. Geschichte Bd. 61,1. Wien 1880. (Q)
53. Luthers Werke, Weimarer Ausgabe. (Q)
54. Maschke, E., Das Erwachen des Nationalbewußtseins im Deutsch-Slavischen Grenzraum. Leipzig 1933.
55. Markgraf, H., und Frenzel, O., ed.: Breslauer Stadtbuch (= Cod. Diplomat. Siles. Bd. 11). Breslau 1882. (Q)
56. Markgraf, H., ed.: Historia Wratislaviensis von Mag. Peter Eschenloer, (= SRS Bd. 7.), Breslau 1827. (Q)
57. — Peter Eschenloer, Verfasser der Geschichten der Stadt Breslau. In: Säkularprogramm des Friedrich-Gymnasiums zu Breslau, 1865.
58. — ed.: Polit. Korrespondenz Breslaus im Zeitalter Georgs von Podiebrad, (= SRS Bd. 8. 9.), Breslau 1873/74. (Q)
59. — Über Georgs von Podiebrad Projekt eines christlichen Fürstenbundes zur Vertreibung der Türken aus Europa. In: H. v. Sybels Histor. Zeitschrift, Bd. 21. 1869 (2. Heft).
60. Meyer, A. O., Studien zur Vorgeschichte der Reformation. Aus schles. Quellen. München und Berlin 1903.
61. Palacký, F., ed.: Archiv Český, Prag 1840 ff. (Q)
62. — ed.: Děj. nár. Česk. IV. 2. St. 165—166: Staři letopisové st. 176. (Q)
63. — Geschichte von Böhmen, Bd. 4, 1 u. 2. Prag 1860.
64. — ed.: Urkundl. Beiträge zur Geschichte Böhmens und seiner Nachbarländer im Zeitalter Georgs von Podiebrads, (= Font. rer. Austr. II, Bd. 20.), Wien 1860. (Q)
65. Pekař, J., Der Sinn der tschechischen Geschichte (Smysl českých dějin, deutsch). Deutsch von Sofia Pommerrenig. Eingeleitet von J. Pfitzner. Brünn, Leipzig, Wien: Rohrer 1937.
66. Peschke, E., Die Theologie der Böhmischen Brüder in ihrer Frühzeit. Bd. 1,1, Stuttgart: Kohlhammer 1935. 1. Abendmahl, 1. Untersuchungen 1935.
67. Pfitzner, J., Kaiser Karl IV. Potsdam: Athenaion (1938).
68. Raynaldus, O., Annales ecclesiastici, Köln 1692—1727. (Q)
69. Sauer, H., Abendländische Entscheidung, Leipzig 1938.
70. Schmeidler, J. C. H., Die evangelische Haupt- und Pfarrkirche zu St. Elisabet. Denkschrift zur Feier ihres 600jährigen Bestehens. Breslau 1857.
71. — Urkundl. Geschichte der Ev. Haupt- und Pfarrkirche zu St. Bernhardin, Breslau 1853.
72. Seeberg, R., Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. II, 3. Aufl. Erlangen und Leipzig 1923. Bd. III, 4. Aufl. Leipzig 1930.
73. Seifert, M., Der geistliche und weltliche Stand in Breslau am Vorabend der Reformation. Diss. Breslau 1938.

74. Seppelt-Löffler, Papstgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart. München 1933.
75. Stenzel, G. A., ed.: Urkunden zur Geschichte des Bistums Breslau, Breslau 1845. (Q)
76. „Tagebuch Jaroslaws", im deutschen Auszuge in der deutschen Monatsschrift der Gesellschaft des böhm. Museums, 1827 (anonym). (Q)
77. Teichmann, L., O. F M., Wieviel Observanten gab es in Schlesien um 1500? In: Archiv f. Schlesische Kirchengeschichte, hrg. von Dr. K. Engelbert, Breslau 1939, Bd. 4.
78. Thode, H., Franz v. Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien. Phaidonverlag 1934.
79. „Traité d'alliance et confédération entre le Roy Louis XI. George Roy de Bohême et la Seigneurie de Venise pour résister au Turc." In: Ausgabe der Mémoires de Commines von Lenglet du Fresnoy (Londres et Paris 1747. 4). (Q).
80. Voigt, G., Enea Silvio de Piccolomini, Berlin 1863.
81. Wadding, L., ed.: Annales Minorum, Lugdunum 1648. (Q)
82. Winter, E., Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum. Das religiöse Ringen zweier Völker. Verlag O. Müller, Salzburg, Leipzig 1938.
83. Zatschek, H., Das Volksbewußtsein, sein Werden im Spiegel der Geschichtsschreibung. Verlag R. M. Rohrer, Brünn-Wien-Leipzig 1936.
84. Zaun, J., Rudolf von Rüdesheim, Frankfurt a. M. 1887.
85. Zeissberg, H., Die polnische Geschichtsschreibung im Mittelalter. Im: Archiv für österr. Geschichte. Bd. 49. Leipzig 1873.
86. Zeumer, K., Quellen und Studien zur Verfassungsgeschichte des Deutschen Reiches in Mittelalter und Neuzeit, Weimar 1908. (Q)

(Q) steht hinter den Quellenwerken oder den Darstellungen, die im Anhang Quellen enthalten.

Verzeichnis der Abkürzungen:

Annal. eccles.	Annales ecclesiastici.
DG	Lehrbuch der Dogmengeschichte.
ED	Eschenloer-Ausgabe von Kunisch.
EL	Eschenloer-Ausgabe von Markgraf.
Font. rer. Austr.	Fontes rerum Austriacarum.
SRS	Scriptores rerum Silesiacarum
WA	Luthers Werke Weimarer Ausgabe.
ZVGSCH	Zeitschrift des Vereins für Geschichte Schlesiens.

Inhaltsangabe:

Die Auflösung der römisch-universalistischen Kirchenanschauung in Schlesien im Kampf Breslaus gegen Podiebrad.

Einleitung: Seite

Der Rahmen der Darstellung: Der Kampf des Papsttums gegen die weltliche Gewalt, der mit der Renaissance in seine Endphase eintritt . . . . . 1 ff.
I. Der böhmische Frühhumanismus 1
II. Die slawische Bedrohung des böhmisch-schlesischen Raumes 2
III. Die Auflösung der römisch-universalistischen Kirchenanschauung durch Renaissance-Kräfte in Schlesien . . 3
IV. Renaissance und Reformation in ihrer Beziehung zur Auflösung der römisch-universalistischen Kirchenanschauung 5
V. Abgrenzung des Themas 6

Kapitel 1:

Die Bedeutung der Persönlichkeit Georgs von Podiebrad für die Auflösung der römisch-universalistischen Kirchenanschauung im 15. Jahrhundert . . . . . 7 ff.
I. Das Erwachen eines neuen Lebensgefühls unter den Tschechen des 15. Jahrhunderts 7
1. Der religiös-völkische Ansatz 7
2. Der slawische Aufbruch und die Wissenschaft . . 8
3. Die utraquistische Kirche 8
4. Die Neuwertung der Persönlichkeit 8
5. Die Frontstellung des neuen Lebensgefühls . . . 9
II. Podiebrads Persönlichkeit . . . . . 9 ff.
1. Warum ist Podiebrads Persönlichkeit für unsere Untersuchung wichtig? 9
2. Die innerböhmischen Verhältnisse zu Beginn seines Aufstiegs 10
3. Rationalismus als Grundzug seines Wesens . . . 11
a) Ein Urteil Piccolominis 11
b) Podiebrads neue Politik 12
c) Sein Verhältnis zu den utraquistischen Glaubenswerten 12
d) Rationalismus als Grenze seiner Politik . . . 15
III. Podiebrads Angriffe auf das römisch-universalistische System . . . . . 15 ff.
1. Der Gedanke eines tschechischen Reiches 15
2. Podiebrads Kandidatur für die Würde eines Römischen Königs 23
3. Der Plan eines internationalen Friedensbundes der abendländischen Völker 26

4. Der Vermittlungsvorschlag Herzog Ludwigs von Bayern . . . . . Seite 29
5. Der Nachklang der anti-römischen Gedanken in kleineren taktischen Winkelzügen 31

Kapitel II:

Der römische Universalismus im böhmisch-schlesischen Raum zur Zeit Podiebrads . . . . . 33 ff.
I. Die erste Periode von 1458—1462 33
1. Vorbemerkungen 33
2. Kurialismus und Konziliarismus in der Hussitenfrage 34
3. Die humanistische Anschauung Piccolominis von der böhmischen Frage 36
4. Die weltanschaulche Lage Europas bei Amtsantritt des Papstes Pius II. 40
5. Die Einwirkung des Kreuzungsgedankens auf die böhmische Frage 42
6. Die Legation von 1459/60 als Beispiel des Einflusses der päpstlichen Machtpolitik auf die theologische Beweisführung 45
II. Die zweite Periode von 1462—1471 50
1. Der Stellungswechsel der Kurie und seine Voraussetzung 50
2. Die theologische Beweisführung der zweiten Periode 51
3. Die politischen Folgen des römischen Verhaltens in der zweiten Periode 54
4. Die Abänderung der allgemeinen Linie der zweiten Periode durch die besondere Note der einzelnen Persönlichkeiten 56
a) Die Päpste 56
b) Die Legaten 58
c) Die Bischöfe 62

Kapitel III:

Die Bedeutung der franziskanischen Predigt für die Auflösung der römisch-universalistischen Kirchenanschauung in Schlesien . . . . . 65 ff.
I. Rückblick auf das Verhältnis franziskanischer Frömmigkeit zur offiziellen Kirche 65
II. Die Beziehungen der Breslauer Prediger zum nationalen Widerstand der Stadt 66
III. Die Voraussetzungen der Breslauer Predigt 67
1. Der Einfluß Kapistrans 68
2. Nationale Regungen bei den Predigern selbst . . . 72
V. Hauptkennzeichen und Ausdrucksformen der Breslauer Predigt 75
1. Der Anspruch auf Unterordnung der weltlichen Gewalt 75
2. Das Bündnis der Predigt mit sozialistischen Bestrebungen 76
3. Die Kritik der Prediger an Hierarchie und Papst . . 78
4. Die Steigerung der Predigt in die Illusion . . . 80
5. Zusammenfassung 81

Kapitel IV: Seite

Die politische Haltung der Stadt Breslau im Kampf gegen Podiebrad . . . . . 82 ff.
I. Breslaus Sendung 82
1. Einführung des Begriffes Volksseele 82
2. Das Motiv des Widerstandes gegen Podiebrad . . 83
3. Der Rat 84
4. Der Gemeindewiderstand 86
II. Die Abschnitte der Politik Breslaus 88
1. Der erste Abschnitt: Der Huldigungsstreit und die Nichtanerkennung Podiebrads 88
2. Der zweite Abschnitt: Der Einfluß der Legation von 1459/60 auf die innerstädtischen Parteien 91
3. Der dritte Abschnitt: Die Gemeinde gewinnt die Kurie 93
4. Der Rat befreit sich im vierten und letzten Abschnitt von fremder Bevormundung 95
5. Die Folgen dieser Politik für die Auflösung der römisch-universalistischen Kirchenanschauung . . . 96

Kapitel V:

Peter Eschenloer als Zeuge für die Auflösung der römisch-universalistischen Kirchenanschauung . . . . . 98 ff.
I. Vorbemerkungen: Herkunft und Stellung Eschenloers Seine literarischen Leistungen als Ausdruck seines politischen Standpunktes 98
II. Versuch einer kulturgeschichtlichen Einordnung der Gestalt Peter Eschenloers 101
III. Die Koppelung des religiösen Anliegens mit dem sozialen Interesse bei Eschenloer 104
IV. Eschenloers Gottesvorstellung 105
V. Katholische Züge seiner Weltanschauung 107
VI. Eschenloers Toleranzgedanke 108
VII. Seine Anschauung von der Trennung der beiden Gewalten 111
1. Die Geschichte dieser Anschauung im Mittelalter . 111
2. Eschenloers Beweisführung in ihrer Beziehung zu seinem rationalen Gottesgedanken 111
3. Die Verteilung der Gewalten 113
4. Was trennt Eschenloer von Luther? 115

Einleitung

Die vorliegende Darstellung der Auflösung der römisch-universalistischen Kirchenanschauung in Schlesien im 15. Jahrhundert stellt uns mitten in einen Kampf hinein, der das gesamte Mittelalter durchzieht und umgrenzt. Diesen Kampf führt das Papsttum gegen die geistig-seelische Eigenständigkeit der politischen Führung der Völker als den Träger gottunmittelbarer Gewalt. Sein Ende wird durch die Neubegründung des Verhältnisses zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt heraufgeführt, die sich infolge des selbständigen Erfassens des christlichen Gedankens in der Reformation vollzieht. Damit aber werden zugleich die Grundlagen eines Menschentums gelegt, dessen Charakter der Neuzeit ihr eigentümliches Gepräge gibt.

Die Ankündigung dieser großen Umgestaltung des europäischen Lebens bringt die gewaltige Bewegung der Renaissance. Mit ihrem Aufkommen tritt jener das Mittelalter charakterisierende Kampf in seine Endphase ein. Für den Einfluß, den die volkstumsmäßigen Gegebenheiten eines Raumes auch auf die geistig-seelische Gestaltung des Menschen ausüben, ist es bezeichnend, daß die ersten Ansätze des Überganges vom Mittelalter zur Neuzeit im deutschen Lebensraum sich in einer Kulturverlagerung widerspiegeln. Die deutsche Kultur wandert von den Gauen, in denen deutsche Stämme seit einem Jahrtausend bodenständig waren, nach dem Osten des Reiches: nach Böhmen, Schlesien, Mähren. Hier, wo sich deutsche Menschen an der Grenze einem fremden Volkstum gegenübergestellt sahen, konnten sie einerseits dadurch zur Erkenntnis der eigenen Art gelangen, andererseits aber war der Zusammenhang mit den alten nationalen Überlieferungen kein so starker wie in den Heimatgauen. So leistete das deutsche Wesen auf dem wiedereingedeutschten, ursprünglich germanischen Stammesland von außen eindringenden Kulturelementen nur geringen Widerstand[1]). Darum bricht auch in Böhmen zuerst die italienische Renaissance ein. Es kommt am Anfang des 14. Jahrhunderts unter Karl IV. in Prag zu jener großartigen Zusammen-

[1]) Vgl. K. Burdach: „Vom Mittelalter zur Reformation", Heft 1, Böhmens Kanzlei unter den Luxemburgern und die deutsche Kultur, S. 21 ff.

fassung[2]) der im deutschen Raum wirksamen Kulturkräfte, die als böhmischer Frühhumanismus letzten Endes doch nachhaltig und verjüngend auf die nationalen Anlagen eingewirkt hat. Die Entstehung der neuhochdeutschen Schriftsprache, einer deutschen Übersetzung des Neuen Testamentes, die über ein Jahrhundert in Gebrauch bleibt, die Abfassung deutscher Gebete[3]) durch den Kanzler Johann von Neumarkt und der Geist der Dichtung des „Ackermanns aus Böhmen" scheinen mir ein Zeugnis dafür zu sein, daß hier nicht nur französischer oder italienischer Geist das deutsche Leben überfremdete, sondern diese Anregungen von außen auch selbständig mit einem eigenen nationalen Ansatz verarbeitet werden konnten. Darin spüren wir ein auch im deutschen Volkstum zu vertiefter völkischer Besinnung und Erneuerung waltendes Formgesetz der Renaissance.

Das Erwachen völkischer Instinkte sprengt alte Formen. Das Zerbrechen der alten Reichsideologie im 14. Jahrhundert hat im böhmisch-schlesischen Raum eine Stärkung des bisher unterlegenen slawischen Volksbewußtseins zur Folge. Die enge Verbindung des Glaubensanliegens mit dem tschechischen nationalen Haß gegen das Deutschtum verleihen den Hussitenstürmen des 15. Jahrhunderts und ihrer Abwehr auch den Charakter von Volkstumskämpfen. Von zwei Seiten aus greift das Slawentum im 15. Jahrhundert den schlesisch-böhmischen Raum an. Polen, das durch seine Verbindung mit Litauen einen gewaltigen Kraftzuwachs erfahren hatte, versteht es, die oberschlesischen Fürsten wieder in den Bann seines Königshofes zu ziehen und durch Heirat mit polnischen Familien zu verbinden. Zur selben Zeit bricht die tschechische Sprache in die Kanzleien oberschlesischer Fürsten und Städte ein, so z. B. bei den Przemysliden in Ratibor und später auch bei den Oppelner Herzögen[4]). Die Bedrohung deutschen Volkstums steigt, als eine Persönlichkeit wie Georg von Podiebrad die Führung des hussitischen Tschechentums übernimmt. Unter seiner Regierung werden alle maßgeblichen Ämter mit Tschechen besetzt, auch Breslau erhält einen tschechischen Bischof und Landeshauptmann. Die Söhne Podiebrads herrschen in Troppau, Münsterberg und der Grafschaft Glatz, die in kurzer Zeit erheblich slawisiert wird. Podiebrads Persönlichkeit und seine Pläne stellen,

---

[2]) Vgl. J. Klapper: „Deutsche Schlesier des Mittelalters", S. 20 ff. Nikolaus von Kosel als die schlagende Veranschaulichung der deutsch-mährischen und oberschlesischen Kultureinheit, S. 23. Der Nachlaß des Nikolaus von Ober-Glogau an Abschriften von Werken deutsch-böhmischer Kultur.

[3]) Johanns von Neumarkt Schriften, hrsg. von J. Klapper, Teil 4.

[4]) Vgl. ZVGSCH Bd. 18, S. 26 ff.: C. Grünhagen: „Schlesien am Ausgang des Mittelalters".

wie wir sehen werden, den Anlauf der Slawen zu einem Rückstoß auf die Erstarkung des deutschen Volkstums im böhmischen Frühhumanismus dar. Wie aber auch dabei noch Linien vom deutschen Kulturkreis um Karl IV. bis nahe an den tschechischen um Podiebrad heranführen, zeigt uns die Fortsetzung der humanistischen Tradition am Bischofssitz Johanns von Neumarkt in Olmütz durch den Bischof Protasius von Czernahora, der lange Zeit beharrlich seine Sympathien für den stammverwandten tschechischen Volkskönig gegen Rom verteidigte[5]).

Es war klar, daß sich unter diesen Umständen die Reibung der tschechischen an der deutschen Nation im böhmisch-schlesischen Raum mit erwachendem Nationalbewußtsein ständig steigerte. Dadurch wurde die schöpferische Fähigkeit beider Nationen erheblich gefördert. So ist es nicht verwunderlich, daß hier am frühesten in deutschem Lebensraum Ansätze zur endgültigen Auflösung jenes Denkens auftauchen, mit dessen Überwindung das Mittelalter in der Reformation sein Ende findet.

Der dem Deutschtum aufgenötigte Kampf gegen das angreifende Slawentum und seine Ansprüche wurde allmählich seit der Hussitenzeit zum Dauerzustand. Seine Fortschritte oder Rückschläge waren an dem Überwiegen des einen oder anderen nationalen Elementes in den einzelnen Ständen, Ämtern usw. abzulesen. Dieser Kampf schloß nicht mit offiziellem Frieden ab und konnte durch einen Krieg mitunter unglücklicher geführt werden als durch strenge Loyalität gegenüber der Herrschaft des anderen Volkstums. Ein solches Ringen, wie es nur bei den fließenden Grenzen im Osten des Reiches möglich war, rührte an den Wurzeln der Existenz. Die Erschütterungen seelischer und materieller Art, die aus ihm herauswuchsen, waren geeignet, die Frage nach Gott und dem Verhältnis der Gemeinschaft und ihrer Ordnungen zu ihm laut werden zu lassen.

So kommt es in Schlesien im 15. Jahrhundert zu einer Auflösung der römisch-universalistischen Kirchenanschauung durch Kräfte, die der geistigen Atmosphäre der Renaissance angehören. Die Pläne des tschechischen Hussitenkönigs Podiebrad, die die gesteigerten Ansprüche des erwachenden Slawentums zum

---

[5]) K. Burdach: „Vom Mittelalter zur Reformation", Heft 1, S. 127/128: „Und auch in Olmütz fanden Johanns von Neumarkt Bestrebungen Fortsetzung durch den Bischof Protasius von Czernahora (1457—1481), der in Italien gebildet, ein Freund des Janus Pannonius Guarinos Schüler, ein Bewunderer von Vallas Elegantien sich als ein Gönner und Förderer der humanistischen Studien erwies." Vgl. ferner für die Bedeutung des Humanismus der Olmützer Bischöfe: E. Winter: „Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum", S. 143.

Ausdruck bringen, verschärfen den alten hussitischen Gegensatz zur universalistischen katholischen Kirche und dem Deutschtum.

Der Kampf mit diesem König löst in Schlesien und vor allem in Breslau eine Besinnung auf das Wesen der zu verteidigenden Werte und ihr Verhältnis zueinander aus. Der erwachende völkische Instinkt der Schlesier sieht sich dabei einem kirchlichen Anspruch gegenüber, der konsequente Unterordnung der politischen Führung unter die geistliche Gewalt fordert. Dieser Anspruch an sich konnte bereits auf eine lange Geschichte zurückblicken, war aber durch Übertragung des Renaissancegeistes auf das Papsttum neugeformt und gestärkt worden. Bonifaz VIII., der die religiöse Wiedergeburt der Welt unter anderem durch die Übernahme national-römischer Gedanken in den Dienst des kirchlichen Imperialismus feierte, machte 1302 zum Eckstein seiner Weltpolitik in der Bulle „Unam sanctam" das Pauluswort 1. Kor. 2, 15: Der geistliche Mensch richtet alles und wird selbst von niemandem gerichtet: Spiritualis autem iudicat omnia et ipse a nemine iudicatur. Dadurch daß er für sich die Qualität des homo spiritualis beanspruchte und dessen oberste Zuständigkeit für alle Lebensbereiche verkündete, wurde dieser Papst zum Ideal und Träger einer Persönlichkeitsauffassung, wie wir sie später an den Höfen der Renaissance-Fürsten finden[6]). Diese aus dem Renaissancegeist gewonnene neue Begründung des römisch-universalistischen Anspruchs überstand alle konziliaristischen Gegenbestrebungen. Sie behauptete ihr Recht in gleicher Weise gegen das tschechische Hussitentum wie gegenüber den Tendenzen, die unter den katholischen Schlesiern und Böhmen auf geistig-seelische Selbständigkeit abzielten. Hier lag das Recht verankert, mit dem Enea Silvio de'Piccolomini, der große Humanist auf dem Stuhle Petri, auch im böhmisch-schlesischen Raume eine kirchliche Weltpolitik trieb, die absolut nur an die eigene Individualität gebunden war. Gerade seine von dorther gefällten Entscheidungen im Streit Breslaus gegen Podiebrad ließen in den Augen der Schlesier die kuriale Politik und mit ihr das ganze römisch-universalistische System so unglaubwürdig werden.

Nicht gegen die römisch-universalistische Wertordnung, wohl aber gegen die Abhängigkeit dieser Ordnung von der päpstlichen Individualität läuft in Breslau eine Richtung unter den Predigern an, die von franziskanischer Überlieferung getragen wird. Bei ihrer Verbindung mit völkischen Motiven gewinnt sie eine

---

[6]) Vgl. K. Burdach: „Vom Mittelalter zur Reformation" Bd. 2, 1, S. 538 ff.: Die Theorie des homo spiritualis in Bonifaz VIII. Bulle „Unam sanctam".

nationale antipäpstliche Note und erschüttert durch Kritik an Kurie und Hierarchie aufs schwerste Ansehen und Geltung des römischen Systems. Die Minoriten Breslaus und die ihnen nahestehenden Kreise setzen damit in Schlesien jene antipäpstliche Opposition fort, aus der heraus sie in Italien in Verbindung mit der Volksfrömmigkeit des erwachenden Romanentums ein neues christliches Ideal geprägt hatten, dessen Spiritualisierung wesentlich das Aufkommen des Renaissance gefördert hatte[7]).

Unter Führung dieser Prediger verficht in Breslau eine nationale, radikale Gemeindepartei streng universalistische Ziele bis zur Konsequenz des politischen Zusammenbruchs. Im Ringen mit ihr stößt eine nicht weniger nationale, aber von Vernunft und Wille gebändigte Ratspartei zu einer geistigen Haltung vor, die in freier Weise das Formgesetz der Renaissance auf deutsches Leben überträgt. Auf dieser Grundlage trachtet sie, religiös wie politisch den römisch-universalistischen Kirchengedanken zu überwinden. Letztere Haltung spiegelt besonders die Gestalt des Breslauer Stadtschreibers Peter Eschenloer wider.

Am Anfang der Renaissance steht, wenn wir an ihre franziskanisch-spiritualistische Wurzel denken, ein Glaubenserlebnis. Dieses Erlebnis liegt ursprünglich eingebettet in die asketische Frömmigkeit der Spiritualen, die in ein Lebensgefühl der Freude am Dasein, der Liebe zum Lebendigen usw. umgeschmolzen wird. Die Kräfte dieser Sphäre haben den Bann der Gesetzlichkeit, der das religiöse Bewußtsein des Abendlandes gefangen hielt, nicht zu brechen vermocht. Der Grund hierfür ist m. E. darin zu sehen, daß jenes Glaubenserlebnis, das diese Kräfte ausgelöst hatte, selbst nicht jenseits einer gesetzlichen Auffassung des Evangeliums lag. Die gesetzliche Fassung der christlichen Heilsbotschaft war der grundlegende Wesenszug der römisch-universalistischen Kirchenanschauung. Jede Auflösung dieser Anschauung durch den Zeitgeist der Renaissance muß daher gegenüber der Neubegründung des Kirchengedankens durch die gesetzesfreie Evangeliumsauffassung der Reformation vorläufig und relativ erscheinen. Andererseits vollzieht sich im franziskanischen Erlebnis der Nachfolge (imitatio) Christi erstmalig die Durchsetzung des religiösen Individuums[8]) gegenüber dem kirchlichen Schematismus, die wiederum über den Weg der Spiritualisierung in dem eigentümlichen Persönlichkeitsbewußtsein der Renaissance ihre säkulare Fortsetzung findet. Das religiöse Individuum mit seinem selbständigen

[7]) Vgl. für den Zusammenhang von Renaissance und franziskanischem Spiritualismus: E. Benz, „Ecclesia spiritualis" S. 387 ff. Geistkirche und politische Reformation — Cola di Rienzo.

[8]) Vgl. R. Seeberg: DG III, 313.

Verhältnis zur kirchlichen Wertordnung aber ist die unumstößliche Voraussetzung der Reformation. Daher meine ich mit gutem Grund vom Beginn der endgültigen Auflösung der römisch-universalistischen Kirchenanschauung in Schlesien sprechen zu dürfen, wenn in weiten Kreisen der Breslauer Bürgerschaft der überlieferte Kirchengedanke durch Kräfte überwunden wird, die vom Lebensgefühl der religiösen Individualität im Geist der Renaissance begleitet und gefördert werden, zumal man in Schlesien der durch sie hervorgerufenen glaubensmäßigen Erschütterung des religiösen Bewußtseins bis zum Anbruch der Reformation nichts Ausgleichendes mehr entgegensetzen kann.

So möchte ich versuchen, die Krise, die zur Auflösung der römisch-universalistischen Kirchenanschauung führte, vor allem in ihren volkspsychologischen und geistesgeschichtlichen Zusammenhängen herauszuarbeiten. Der Ansatz zu dieser Krise wird in Schlesien im Kampf Breslaus gegen Podiebrad gewonnen. Wenn daher in der Darstellung hauptsächlich von Breslau geredet wird, ist zu bedenken, daß diese Stadt damals tatsächlich mit ihrer Haltung ausschlaggebend für die Entwicklung des ganzen schlesischen Landes war.

Von einer Weiterführung der gezogenen Linien bis zu den Reuchlinanhängern und Zölibatgegnern der schlesischen Hochrenaissance ist bewußt abgesehen worden. Die Kritik jener in Krakau, Wien oder Italien geformten Gelehrten ist m. E. für den Ansatz der Krise im religiösen Bewußtsein der Schlesier nicht mehr von entscheidender Bedeutung gewesen. Gerade aber auf diesen Ansatz und seine Verknüpfung mit den Mächten des Volkstums im böhmisch-schlesischen Raum kam es im Sinne des Themas der Darstellung an. Da es ferner nicht ihr Anliegen war, ein Bild von den sittlichen und sozialen Zuständen Schlesiens am Vorabend der Reformation zu zeichnen, wurde nur dort darauf eingegangen, wo es zum Verständnis des übrigen notwendig erschien.

Kapitel I.

Die Bedeutung der Persönlichkeit Georgs von Podiebrad für die Auflösung der römisch-universalistischen Kirchenanschauung im 15. Jahrhundert.

In der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts vollzieht sich in der Seele des schlesischen Menschen eine Entwicklung, die durch eine steigende Unvolkstümlichkeit der von der römischen Kirche gepredigten Wertordnung gekennzeichnet ist. Aus ihr spüren wir deutlich Ansätze zu einer neuen Auffassung des Wesens der christlichen Religion. Wenn auch diese Ansätze noch nicht an Ausmaß und Tiefe dem umgestaltenden Geist Luthers entsprachen, so deckten sich doch vielfach ihre Forderungen mit den Ergebnissen lutherischer Anschauungen und lockerten so den Boden für die Ideen der Reformation. Diese Entwicklung setzt in dem Kampf Breslaus gegen Podiebrad ein. Anlaß zu diesem Kampf gab die Erhebung dieses hussitischen Tschechen zum Landesverweser und späteren König von Böhmen; denn in ihm sahen die Breslauer den religiösen und nationalen Gegensatz zu ihrem Nachbarvolk verkörpert.

Die Persönlichkeit dieses Mannes zeigt eine Reihe von Zügen, die auf das Erwachen eines Lebensgefühls im slawischen Volkstum schließen lassen, dessen Prinzip formal gewisse Gemeinsamkeiten mit dem der Renaissance aufweist. Im Anfang des 15. Jahrhunderts lösen die Ideen des Engländers Wiklef unter den Slawen Böhmens im Hussitentum eine religiös-völkische Bewegung aus. Hand in Hand mit dem religiösen Anliegen dieser Bewegung: der Kirchenreform, geht das politische, das auf die Beseitigung der deutschen Herrenschicht und ihrer die Blüte des Landes bisher bedingenden Kultur abzielt. Aus dem religiös-völkischen Ansatz folgt die Betonung der Eigenheit durch Predigt in der Volkssprache, Festlegung eines eigenen Ritus und Anerkennung

[1]) Vgl. Aeneas Sylvius, Hist. Bohem. Kap. 35, p 102—104. — Höfler, Font. rer. Austr. I,2: S. 9, 196, 199, 201, 205 u. a. Wie in Böhmen der Boden für die wiklefitische Kritik an der Kirche vorbereitet war durch Bestrebungen, die auf eine Verinnerlichung des Christentums abzielen, hat E.

der Volksfrömmigkeit[1]). Die Stätte der deutschen Bildung, Prags Universität, wird von diesem Geist ausschließlich beansprucht. Jeder andere Kulturwille wird beseitigt. So kommt es zum Auszug der deutschen Professoren und Studenten aus Prag. Doch zeigt es sich bereits hiernach, daß der neue Geist nicht imstande ist, eine eigene Wissenschaftsarbeit zu leisten, die auch nur entfernt an die Höhe der deutschen Kultur heranreicht. Andreas von Böhmisch-Brod, selbst ein Tscheche, bezeugt uns den Verfall der Universität, der infolge der Maßregeln seiner Landsleute eintritt[2]). Eine ähnliche Lage entsteht bald auf religiösem Gebiet. Der slawische Aufbruch im Hussitentum zeitigt vielmehr seine nachhaltigsten Früchte in der Kirchenpolitik. So spiegelt auch die utraquistische Kirche, die aus dem Ringen der hussitischen Parteien als Siegerin hervorgeht[3]), eine deutliche Verlagerung des Selbständigkeitsgefühls von der Theologie nach der Kirchenpolitik wider. Obwohl ihr religiöser Inhalt sich nur in dogmatischen Geringfügigkeiten, einigen Sonderriten und kirchenrechtlichen Anschauungen vom Katholizismus unterschied, behauptete sie doch trotzig ihr Eigendasein, als Rom sie bedrohte. Der Führer des Utraquismus ist Rokyzana, weniger Theologe als verantwortungsbewußter Kirchenpolitiker[4]). Der religiöse Inhalt tritt hier hinter dem organisatorischen Anliegen zurück. Das wird vor allem die von uns unten zu behandelnde Kompaktatenfrage zeigen.

Die mit den Forderungen des Hussitentums einsetzende Neuwertung der Persönlichkeit und ihrer Freiheit trug die

---

Winter dargestellt. (Waldenser, die Brüder und Schwestern vom freien Geiste, franziskanische Observanten und vor allem die devotio moderna, die sich nach dem Tode Karls IV. in einen deutschen und einen tschechischen Zweig ausgliederte.) Vgl. „Tausend Jahre Geisteskampf im Sudetenraum", S. 44 ff., S. 74—81; 86—98.

[2]) Vgl. Höfler, Font. rer. Austr. I, 6, S. 333: Hic volens maliciam diu tentam evomere acquisitis cooperatoribus et ministris ydoneis scilicet magnatibus ypocritis arrogantibus cupidis et tyrannis in unum ut dictum est funiculum colligatis universitatem sollenissimam Pragensem, quasi tetragonum sine vituperio ex quatuor nationibus compositam, in qua viri valentissimi grati deo et hominibus, discreti humiles et modesti habebantur, destruxit nequiter ac dissolvit aliamque inibi, quae suam pravam atque letiferam voluntatem perficeret, ex quatuor generationibus, quae descriptae sunt in proverbiis, contexuit atque fecit, prov. 30.

[3]) Zur Auseinandersetzung der hussitischen Parteien vgl. Font. rer. Austr. I, 6, S. 475—820 die dort mitgeteilte Taboritenchronik. — Als Beispiel für die Abhängigkeit der hussitischen Ideen vgl. zu Johann Teutonicus von Saaz, dem Lehrmeister der Taboriten: Zeitschrift für deutsche Philologie, Alois Bernt „Forschungen zum Ackermann aus Böhmen", Bd. 55, 1930, S. 160 ff., S. 301 ff., Bd. 56, 1931, S. 188 ff.

[4]) Vgl. zu den theologischen Gedanken des Hussitentums: E. Peschke: „Die Theologie der Böhmischen Brüder".

Möglichkeit einer Überschätzung der menschlichen Kräfte in sich. Sie konnte bei politischen Köpfen zu einer weitgehenden Rationalisierung des Verhältnisses, das der einzelne zu den überlieferten Glaubenswerten hatte, führen. Religiöse Gedanken werden säkularisiert. Die Religion wird zur Sache der Politik. Ein profaner Inhalt bekommt einen religiösen Titel. Die Betonung des Persönlichkeitswertes gipfelt in egoistischer Rücksichtslosigkeit, die sich nach oben im Hang zur Demokratisierung des Gemeinschaftslebens auswirkt. Nur dadurch glaubt man einer Vergewaltigung der eignen Persönlichkeit zu entgehen. Nach unten aber äußert sie sich in strengen Zwangsmaßnahmen und straffer Organisation, weil diese der Durchsetzung des Willens der herrschenden Persönlichkeit zugute kommt. Das große Beispiel hierfür ist: der tschechische Volkskönig Georg von Podiebrad. Er stellt diesen Menschentyp in seinen reichen Spielarten bis zur Depravation hin dar. Auch seine Persönlichkeit zeigt deutlich, gegen welche F r o n t e n sich das erwachende Lebensgefühl richtete: die Ansprüche des Slawentums auf selbständige geistig-seelische Geltung gipfeln nach wie vor in einer Auflehnung gegen das überlegenere deutsche Volkstum. Alle Angriffe Podiebrads auf das universalistische römische Kirchensystem bargen irgendwo gleichzeitig stets eine Spitze gegen das Deutschtum oder hätten sich im Falle ihres völligen Gelingens zu dessen Schaden ausgewirkt. In der Tat ist die Frucht seiner Regierung eine Änderung der politischen Blickrichtung Böhmens, die auch auf die Kronländer nicht ohne Wirkung blieb. Man sah nicht mehr so sehr nach Deutschland, sondern nach Polen und Ungarn, wo nach dem Tode des Matthias Corvinus ebenfalls ein Slawe herrschte. Das wird im Verlaufe der weiteren Ausführungen noch deutlich werden.

P o d i e b r a d ist der hervorragende Träger dieses Lebensgefühls. Die hieraus erwachsende völkisch-religiöse Bindung des Königs und ihr Anspruch reizen die Breslauer zum Widerstand. Beides läßt sie immer mehr zu Verfechtern der römisch-universalistischen Staats- und Kirchenauffassung werden, bis sie bei der damit heraufbeschworenen Katastrophenpolitik einsehen lernen, daß jene römischen Theorien eine Vergewaltigung des völkischen und religiösen Lebens darstellen. Im Kampf gegen das unter Podiebrad erstarkende Slawentum erfährt hier im Osten die deutsche Volksseele selbst eine N e u g e b u r t und steht damit am Anfang der Entwicklung, die in der deutschen Reformation ihren Höhepunkt erreicht. Aus diesem Grunde ist es unumgänglich, im Rahmen einer Untersuchung der Auflösung der universalistischen Kirchenanschauung in Schlesien auf Podiebrads Persönlichkeit einzugehen.

Für jede Persönlichkeit sind zwei Faktoren ausschlaggebend: das geistig-seelische Erbgut und seine Bestimmung durch die geschichtliche Lage. Keiner von beiden Faktoren ist vereinzelt zu denken, sondern beide sind von vornherein aufs innigste miteinander verquickt. Darum ist es notwendig, in den von uns eingangs gegebenen allgemeinen kulturpolitischen Aufriß die konkrete Lage einzuzeichnen, die zeigt, welcher geistigen und politischen Atmosphäre Podiebrad entstammte. An der besonderen Prägung, die der König durch seine Politik der Geschichte Böhmens gab, können wir sodann die Grundhaltung seines Wesens erkennen.

Die Zeit der Aufstellung neuerer Reformideen im Hussitentum war vorüber. Genauer gesehen hatte die Tätigkeit des Hussitentums niemals in einer Ausbildung, sondern stets in einer Umbildung vorwiegend wiklefitischer Ideen bestanden. Bald nach dem Tode von Hus spaltete sich das Hussitentum in zwei Richtungen[5]), die je auf eins der beiden Hauptelemente im Denken Hus' zurückgingen, erstens auf das friedliche Streben nach verinnerlichter Religiosität innerhalb des Rahmens der katholischen Kirche im Geiste der tschechischen devotio moderna, zweitens auf den revolutionären wiklefitischen Kirchenbegriff[6]). Der Hochadel und die akademische Intelligenz der Prager Universität schlossen sich zu einer konservativ-reformatorischen Partei zusammen, die man gewöhnlich unter den weiten Begriff Utraquismus faßt, während die einfachen städtischen Massen und die Landbevölkerung sich zu der radikalen, kirchlich-revolutionären Gruppe der Taboriten zusammenfand. Letztere beriefen sich auf die Bibel, gaben jede katholisch-kirchliche Tradition auf und betrieben anfangs die Rückkehr zu einem „urchristlichen Kommunismus". Einige Kreise hatten die wiklefitischen Ideen treu bewahrt, andere radikalere, die sogenannten Pikarden, verloren sich jedoch in ein libertinistisches Schwärmertum[7]). Bei den Utraquisten finden wir immer wieder das Streben nach festen organisatorischen Formen des Staates und der Kirche. In ihre Reihen gehören zwei sowohl organisatorisch als auch politisch-diplomatisch begabte Männer wie Ptasco von Pirkstein und Georg von Podiebrad. Beide entstammten streng utraquistischen Familien. Aber in den Jahren nach König Albrecht II. Tode († 1439), als der Kampf der böhmischen Magnaten gegeneinander um die Vorherrschaft im Staate entbrannt war, waren die religiösen Ideen nur noch Losungen politischer Machtgruppen, nur noch Mittel des Kampfes nicht mehr Ziel, jedenfalls,

[5]) Vgl. Cochläus, Hist. Hussit. Lib. V p 186 ff.
[6]) Vgl. Winter, S. 119 ff.; zur tschechischen devotio moderna, S. 91 ff.
[7]) Taboriten und Pikarden: Aeneas Sylvius, Hist. Bohem. Kap. 40, 41 p 108 f.

wie sich zeigen sollte, in den Augen der führenden Männer. Schon während der Regierung Albrechts zählten Pirkstein und Podiebrad zu der Adelsopposition[8]) gegen die staatlich-kirchlichen Restaurationsbestrebungen des Königs und seiner Helfer, die die Kreise um das Haus Rosenberg und den Baron Meinhard von Neuhaus stellten. Um sich gegen den katholischen und allmächtigen Magnaten Ulrich von Rosenberg und seinen Anhang durchzusetzen, versuchte Pirkstein, eine Einheitsfront aller hussitischen Gruppen zustande zu bringen. Der Versuch gelingt und vorübergehend kann er gestützt auf diese Einheit politische Erfolge erringen. Um Rosenberg und Meinhard von Neuhaus auszuschalten, fordert er von König Friedrich III. einen König für Böhmen. Es beginnt ein wetteiferndes Buhlen der Gegner um die Gunst Friedrichs. Das Einigungswerk Pirksteins vollendet sich, als auf einer Synode zu Kuttenberg gegen die Taboriten für die utraquistische Lehre entschieden wird. Eine Anzahl taboritischer Stände unterwirft sich diesem Spruch. Damit war es Pirkstein gelungen, den hussitischen Radikalismus, der eine ständige Gefahr für das Einigungswerk bedeutete, im wesentlichen für immer zu vernichten[9]). Diesen Zusammenschluß aller hussitischen Elemente noch weitgehender politisch auszunutzen, war Pirkstein nicht mehr vergönnt. Er starb im Herbst 1444. Sein Erbe trat einer seiner Parteiführer an: Georg von Podiebrad. Unter seiner Führung sollten die nationalen tschechischen Bestrebungen einen neuen erfolgreichen Aufschwung erleben.

Der große Humanist und nachmalige Papst Enea Silvio de Piccolomini urteilt über Podiebrad: er erwecke, was die hussitische Ketzerei anlange, eher den Eindruck eines Mannes, der einer Täuschung zum Opfer gefallen sei, als eines beharrlichen Verteidigers seines Glaubens[10]). Der kluge Italiener sieht nach diesen Worten Podiebrads Beziehung zum Hussitentum als stark erkenntnismäßig geartet an. Er spielt dabei die Möglichkeit einer Bekehrung durch bessere Einsicht aus gegen die Vermutung einer im Glauben fest gegründeten Beharrlichkeit. Wenn dieses Urteil einigermaßen begründet war, dann muß Podiebrads Haltung zu mindestens in dieser Frage vorwiegend rationale Kennzeichen an sich getragen haben. In die gleiche Richtung führt uns das Zeug-

---

[8]) Vgl. Aeneas Sylvius, Hist. Bohem. Kap. 55: p 124—126.

[9]) Vgl. zu Pirksteins Einigungsbemühen und sein Ringen mit den Taboriten: Font. rer. Austr. I, 6, S. 731—831; Pirkstein und Friedrich III.: Aeneas Sylvius, Hist. Bohem. Kap. 58, p 128.

[10]) Aeneas Sylvius, Hist. rer. Fridr. III. Sp. 181: quem cum nos longo sermone de communione calicis temptavissemus, magis deceptum quam pertinacem invenimus.

nis seiner Politik, so daß wir vorwegnehmend als Grundzug seines Wesens einen starken Rationalismus herausstellen können, der dem Glauben an die überlegene Fähigkeit der eigenen Person entsprang.

Die Norm seiner Politik war weder Treue noch Ehre. Ihr Kennzeichen war listige Wendigkeit. Bei seinem politischen Handeln zog er das diplomatische Spiel der kämpferischen Tat vor. Geschicktes politisches Kombinationsvermögen und täuschende Verstellungsgabe legte er vor allem im Kampf mit dem Führer seiner Gegner, dem katholischen Baron Ulrich von Rosenberg, an den Tag. Er versteht ihn zu überlisten, indem er von der politischen Praxis Pirksteins abweicht und Kaiser Friedrich vor vollendete Tatsachen stellt. Als die Pragreise des römischen Kardinals Carvajal im Mai 1448 eine Krise der innerböhmischen Lage heraufbeschwört, nutzt Podiebrad diese Gelegenheit aus, sich der Hauptstadt zu bemächtigen[11]). Auch aus der Not des Kaisers zieht er Vorteile. Es gelingt ihm, sich diesen gegen den Papst zur Hilfe zu verpflichten, indem er sich zum Bundesgenossen gegen den stets rebellischen Bruder Kaiser Friedrichs anbietet. Das hindert ihn allerdings nicht, zusammen mit den Kurfürsten gegen das Reichsoberhaupt zu intrigieren. Wieder ist es der gute Menschenkenner Enea Silvio, der als Papst Podiebrads Spiel mit dem Kaiser durchschaute, das ihn weder untergehen noch siegen lassen wollte[12]).

Die rationalistische Grundhaltung Podiebrads war nun von besonderer Bedeutung für sein Verhältnis zum Glauben seiner hussitischen Väter. An dem Einigungswerk Pirksteins hatte er gelernt, wie politisch unbedeutend die hussitischen Gedanken waren, wenn nicht zu ihnen eine organisierende Macht trat, die die Menschen zusammen zwang. Gewiß erkannte auch Podiebrad wie Pirkstein andererseits die hussitischen Ideen als notwendige Mittel zur Durchsetzung des persönlichen Machtwillens gegenüber dem katholischen Adel an; seine Überlegenheit über diesen aber wurzelte letztlich nicht in jenen Gedanken, sondern in seiner persönlichen Klugheit. Nach seiner Erhebung zum König spielt er in dieser neuen Rolle von Anfang an mit doppelten Karten. Daß er als hussitischer Volkskönig die Grundlagen der utraquistischen Kirche, die Kompaktaten, halten und fördern mußte, war selbstverständ-

---

[11]) Vgl. Aeneas Sylvius, Hist. Bohem. Kap. 58: p 128 ff. — Cochläus, Hist. Hussit. Lib. X p 349—358. — Archiv Ceský Bd. I, 280 f. — Archiv für österr. Geschichte Bd. 54, S. 357 ff.

[12]) Vgl. Palacký, Urkundl. Beiträge: Nr. 294: Brief v. 31. Dez. 1462 Pius II. an den Kaiser: „Artibus suis usus Bohemus: neque te perire voluit, nec vincere."

lich. Daneben aber schwor er heimlich anläßlich seiner Krönung vor zwei ungarischen Bischöfen dem Papst und der römischen Kirche Treue und Gehorsam. Er verpflichtete sich, sein Volk von allen Irrtümern und Sekten abzuwenden und der Einigkeit mit der römischen Kirche wieder zuzuführen[13]). Die Heimlichkeit des Vollzuges spricht dafür, daß Podiebrad diesen Eid nicht im Sinne seiner später abgegebenen Erklärung geleistet hat. Außerdem war das Verhältnis der Kompaktaten zur katholischen Rechtgläubigkeit noch keineswegs in einem für die Utraquisten positiven Sinne von Rom geklärt worden. Ein anonymer Bericht vom 9. Mai 1458 an den Markgrafen Albrecht von Brandenburg meldet, als Podiebrad durch diesen Eid und das Beschwören der Landesprivilegien, die die Kompaktaten enthielten, einen doppelten Schwur getan, habe er gleichzeitig zum Papst um Bestätigung der Kompaktaten gesandt[14]).

Auch trägt der Utraquist Podiebrad keine Bedenken, seine Kinder mit katholischen Fürsten zu vermählen, wenn es den Zielen seiner Politik dienlich ist[15]).

Die Großzügigkeit, mit der Podiebrad seine utraquistischen Bindungen behandelt, weitet sich bis an die Grenze des Verrates in dem Vertrag, den Podiebrad 1460 mit dem geistlichen Kurfürsten Erzbischof Diether von Mainz schließt. Falls der Erzbischof die imperialistischen Pläne Podiebrads erfolgreich unterstützt, verspricht er, die Irrlehren, die in Böhmen noch bestehen, abzustellen und sich mit dem Volke im Sakramentsempfang und in allem anderen der römischen Kirche anzuschließen[16]). Diese imperialistischen Pläne waren ein Lieblingsgedanke des ehrgeizigen

---

[13]) Vgl. die entscheidenden Stellen des Krönungseides nach Kaprinai, Hung. Diplom. II p 163: Ego Georgius (es folgen die Titel) ... promitto, spondeo ... quod abhinc et in antea et deinceps fidelis et obediens ero Sacrosanctae Romanae et Catholicae Ecclesiae ac sanctissimo Domino nostro, Domino Callisto divina providentia Papae III. eiusque Successoribus canonice intrantibus, et iis obedientiam et conformitatem more aliorum Catholicorum et christianorum Regum in unitate Orthodoxae fidei, quam ipsa sancta, Romana, Catholica et Apostolica Ecclesia confitetur, praedicat et tenet, fideliter observabo, ipsamque Catholicam et Orthodoxam fidem protegere, tueri et defendere volo toto posse, populumque mihi subjectum secundum prudentiam a Deo datam ab omnibus erroribus, sectis et haeresibus et ab aliis articulis sanctae Romanae ecclesiae et fidei Catholicae contrariis revocare et ad verae Catholicae et Orthodoxae fidei observationem ac oboedientiam, conformitatem et unionem ac ritum, cultumque sanctae Romanae Ecclesiae reducere et restituere volo. — Vgl. außerdem zur Krönung: EL p 27; ED I, 59.

[14]) Vgl. Palacký, Urkundl. Beiträge: Nr. 156.

[15]) Vgl. Palacký, Urkundl. Beiträge S. 179.

[16]) Vgl. Höfler, Kaiserliches Buch, S. 61: Das der kunig vff den vor uns nach gewelten tag insunderhayt vnnd bey seinen kuniglichen eren vnnd wirden mit trewen an aydes statt soll verpflichten verschreiben vnnd vns

Königs, der auf geheimem Wege gegen das Reichsoberhaupt verwirklicht werden sollte. Wir haben daher hier seine Worte ernster zu nehmen, als die öffentlichen Versicherungen, mit denen er Rom zu täuschen pflegte. An derselben Grenze liegen auch die Ansätze zu einem Rekatholisierungsversuch, die Podiebrad im März und April 1461 wagt, bald aber wieder aufgibt[17]).

Trotz allem kann man Podiebrad nicht absolute Bindungslosigkeit gegenüber dem Hussitentum vorwerfen. Er hat sich in entscheidenden Stunden immer wieder zum Utraquismus und zu seinen Kompaktaten bekannt, nicht nur im Vollbesitz seiner Kraft auf dem denkwürdigen Laurentiushoftag 1462, sondern auch noch bei den Verhandlungen mit dem Ungarnkönig zu Olmütz April 1469[18]). Ein weiterer Beweis dafür ist auch sein Verhältnis zu Rokyzana. Als Podiebrad Prag überrennt, zieht Rokyzana mit ihm ein und richtet ein utraquistisches Staatskirchentum auf[19]). Allerdings hat Podiebrad einmal gesprächsweise Enea Silvio gegenüber auf die römische Bestätigung der Erzbischofswürde für Rokyzana verzichtet. Der Zusammenhang läßt jedoch den Schluß zu, daß er damit die Gleichberechtigung der Utraquisten gegenüber den Katholiken erkaufen wollte und in dieser Absicht sich nicht auf eine Personalfrage versteifte[20]). Die ihm in den Olmützer Friedensbedingungen zugemutete Auslieferung Rokyzanas lehnt er jedenfalls mit allen anderen Bedingungen ab[18]). Vielleicht schwingen bei Podiebrads Verhältnis zum Utraquismus Restbestände weltanschaulich hussitischen Familienerbgutes mit. Beim Feststellen dieser Bindung erhält man aber vielmehr den Eindruck, daß sie eher

---

Erzbischoven des so versigelt brive alsdenn vbergeben inhaltend, das er von stund an alspald er zu R. kunig durch vnns Erzbischove vnd vnser mit Curfursten als den merere tail vnder jne erwellet werde, sich wolle conformiren vnd halten mit emphahung der Sakrament vnnd in allen andern sachen noch ordenung vnd gewonhayt der heiligen romischen kirchen als dan einem R. cristenlichen kunig zustet vnd er zu thun schuldig ist. Der kunig soll sich auch verschreiben vnd verpflichten, das er die irrunge die in Beheim von des cristenglawbens wegen laider lang zeit hergewesen vnd als man sagt etlicher mass noch ist, in einer nemlichen zeyt, dye wir Erzbischove Dietrich vnnd ander vnnser mit Curfursten benennen werden in ain aynig cristenlich wesen zu bringen, verpflichten vnd handhaben wollen nach ordnung vnd gesetz des hl. R. Reichs.

[17]) Vgl. Palacký: Děj. nár. česk. IV. 2. st. 165—166. Staří letopisové st. 176.

[18]) Vgl. ED II, 159; Palacký, Urkundl. Beiträge: Nr. 479.

[19]) Vgl. El p 4: Rockiczana, qui dudum apud Grecz exulaverat, Pragam revertitur; suo more insaniens, Romanam ecclesiam cardinales patriarchas ceterosque per orbem episcopos blasphemans apud solos Bohemos incorrupte veritatis inveniri sacramenta dicit, preciosissimum Christi sanguinem parvulis et dementibus prebet.

[20]) Vgl. Pii II. Orat. Pars I p 376/77.

aus Überlegung als aus Glauben geboren sei. So müssen wir annehmen, daß hier die politische Situation den betont rationalen König zu der Einsicht gezwungen hat, es sei klüger, den Weg, welcher zur Volkstümlichkeit seiner Macht und Person geführt hatte, nicht zu verlassen. Die Tatsache, daß er ein festes Verhältnis zu den hussitischen Glaubenswerten erst unter den Erfolgen und Mißerfolgen seiner Politik gewann, bedingt den großen Spielraum, in dem er sein Wesen entfaltete.

Dieser Rationalismus der Persönlichkeit Podiebrads verlieh ihm aber nicht nur jene überlegene Unberechenbarkeit, sondern er war zugleich auch die Grenze seiner Politik. Er war ihr Verhängnis, weil er den König für die Wirkungsmöglichkeit irrationaler Mächte mit ihren absoluten Bindungen blind machte. Das mußte sich naturgemäß besonders dort zeigen, wo des Königs Politik einen Angriff auf das universalistische Kirchensystem in sich trug. Als Wurzel des Rationalismus erweist sich hier deutlich die Überschätzung der menschlichen Kräfte der eigenen Individualität, die der Selbstauffassung der Renaissance-Persönlichkeiten nahekommt. Diesem Lebensgefühl entspricht ein Zug in der Politik des Königs, den ich kurz Säkularisierung von Ideen nennen möchte. Es handelt sich dabei um eine unter rationalem Gesichtspunkt vorgenommene Übertragung ursprünglich mehr oder weniger stark religiös gebundener Ideen ins Profane ohne Rücksicht auf deren organische Verwurzelung im Metaphysischen.

Dieses Merkmal der Politik Podiebrads soll nicht unerwähnt bleiben, wenn wir uns nun den einzelnen Angriffen zuwenden, die der König auf das römisch-universalistische System unternahm. So haftet es z. B. schon dem Versuch des Königs an, auf dem Grunde der Kompaktaten in Böhmen einen Nationalitäten- bezw. Konfessionenstaat zu errichten. Es sollte ein tschechisches Reich gegründet werden, das im böhmisch-schlesischen Raum Hussiten und Katholiken, Tschechen und Deutsche zu einer Einheit zusammenfaßte. Wenn wir aber die Voraussetzungen prüfen, die zur Verwirklichung eines solchen Unternehmens erforderlich sind, ergibt sich, daß eine Reichsgründung nicht lediglich dem Hirn eines machtheischenden, ehrgeizigen Politikers entstammen darf. Zu ihr muß die Geschichte selbst einem organisatorisch begabten Volk den Auftrag geben, das dann andere Völker zu einem Organismus unter seiner Führung zusammenschweißt. Der Ganzheitsverband des Führervolkes und der sich eingliedernden Völker bildet eine geschlossene Kultureinheit. Ihr Rückgrat ist ein von allen anerkanntes oder anzuerkennendes religiöses und nationales Erleben des Führervolkes. Aus ihm wird eine für die Lebensgestaltung dieser Menschen zentrale gemein-

same Bindung geboren. Das bezeugt m. E. das Imperium Romanum ebenso wie das Reich Karls des Großen.

Wenn wir nun den geschichtlichen Ort der Reichsidee Podiebrads aufsuchen, ergibt sich folgendes Bild: Mit dem Erstarken des Nationalbewußtseins der anbrechenden Renaissance unterliegt der Reichsgedanke einer schweren Krise. Die eingegliederten Nationen, die sich bisher dem Kulturwillen der organisierenden Führerschicht gebeugt hatten, streben nach größerer, ihnen in dem bisherigen Rahmen nicht zukommender Selbständigkeit und sprengen damit den alten Reichsverband. Entscheidende Vorarbeit war bereits geleistet, da der Reichsgedanke während des ganzen Mittelalters stark durch den Machtkampf mit der universalistischen Herrschaftsidee des Papsttums erschüttert worden war. Sie hatte nicht immer ohne Erfolg versucht, ihm den selbständigen geschichtlichen Auftrag, der in der Gottunmittelbarkeit der kaiserlichen Gewalt zum Ausdruck kam, abzusprechen. Wenn damit der Reichsgedanke auf die Bahn der Säkularisierung gedrängt war, mußten seine alten Formen dem Ansturm des erwachenden Nationalbewußtseins des abendländischen Völkerkreises, das von den Kräften der Renaissance getragen wurde, erliegen. Er konnte erst in Überwindung des römisch-universalistischen Anspruchs zu neuer Gestalt wiedergeboren werden. Ein Markstein auf dem Wege der Entwicklung der Reichsidee ist das Reichsgesetz der „Goldenen Bulle" Karls IV. Obwohl noch einmal die Ablehnung des römisch-universalistischen Herrschaftsanspruchs ausgesprochen wird, lebt in diesem Gesetz nicht mehr die Kraft, aus dem alten gottunmittelbaren Auftrag die Vorherrschaft der Deutschen zu begründen[21]). Karl IV. will unter dem Einfluß humanistischer Ideen die neu entstehenden nationalen Einheiten gleichberechtigt nebeneinander als Mosaiksteine in den Bau des Gesamtreiches einsetzen. Weil sich aber derartige Lebensorganismen nicht in dieser Weise aneinander fügen lassen, kündet sich bald in gewaltigen Erschütterungen das Auseinanderbrechen der Nationen an. Zu diesen Erschütterungen zählen die für unseren Zusammenhang wichtigen Hussitenkriege. Die Entwicklung unter König Sigismund und seinen Nachfolgern besiegelt in Böhmen diese Auflösung des Reiches. An dieser Stelle der Geschichte steht nun die Idee der Reichsgründung Podiebrads, sie ist zeitlich wie voraussetzungsmäßig verfehlt. Der geschichtliche Zeitpunkt für eine Staatsgründung im Sinne der alten Reichsideologie war bereits vorüber. Ein Reich im neuen Sinne eines Nationalstaates konnte aber niemals den

[21]) Vgl. den Abdruck der „Goldenen Bulle" bei K. Zeumer, Quellen und Studien zur Verfassungsgeschichte, Bd. II.

böhmisch-schlesischen Raum in der bisherigen Weise umfassen. Sie kam daher für Podiebrad nicht in Frage. Ferner war das zur Herrschaft bestimmte Volk der Tschechen klein und, wie die Abhängigkeit des hussitischen Gedankengutes zeigt, nur in sehr beschränktem Sinne schöpferisch. Für die deutsche Bevölkerung des böhmisch-schlesischen Raumes gab es kein von ihr bejahtes gemeinsames nationales Erleben mit den Tschechen. Ebensowenig taugten in religiöser Beziehung die Kompaktaten zu einer dauernden Grundlage des Staates.

In Podiebrads Stellung zur Kompaktatenfrage fassen wir seinen Staatsgedanken. Zugleich vollzieht sich in ihr auch sein Hauptangriff auf das römisch-universalistische Kirchensystem. Am 30. November 1433 hatte ein böhmisch-mährischer Landtag in Prag als Ergebnis der Verhandlungen der Hussiten mit dem Basler Konzil die Kompaktaten angenommen[22]). In ihnen wurde die Kommunion unter beiderlei Gestalt allen denen bewilligt, die sie begehrten, doch sollte jedesmal dabei gesagt werden: Christus sei unter jeder Gestalt ganz gegenwärtig. Die Bestrafung der Todsünden soll nach ihnen nur von zuständiger Seite vorgenommen werden, auch war die geforderte freie Predigt nicht unbedingt gestattet. Der Artikel, der dem Klerus die weltliche Herrschaft untersagen sollte, war stark entstellt worden. Weder alle katholischen Kreise, bestimmt nicht die papsttreuen, noch alle hussitischen Parteien waren mit den Kompaktaten zufrieden. Jedoch nach Unterhandlungen der Utraquisten mit dem Konzil erlangen sie durch ihre Bestätigung auf dem Landtag zu Iglau am 5. Juli 1436 Gesetzeskraft[23]). So war die Idee der Kompaktaten ein brüchiger Kompromiß, leicht auflösbar, überhaupt nicht allgemein anerkannt. Freilich hatten sie für das Selbstbewußtsein des tschechischen Volkes hohe Bedeutung. Denn in ihnen lebte mit Genehmigung des Basler Konzils der Anspruch des Laienkelches als das alle Hussiten einigende Symbol. Hier lag die innere Kraftquelle des nationalen Gedankens, dem Podiebrad seine Beliebtheit verdankt. Nach dem Bericht des Breslauer Stadtschreibers Eschenloer spricht Podiebrad auf dem Brünner Landtag 1464 die bezeichnenden Worte: „Das heilige Concilium zu Basel, das da bedeutet die h. christliche Kirche und nit die Römische Kirche, hat disem Reiche umb seiner großen Tugent, Kreften und Andacht willen etliche Compactata geben, darin wir erzogen, geboren

---

[22]) Vgl. Cochläus, Hist. Hussit. Lib. VII, p 271 ff. Ein vollständiger Kompaktatenabdruck in lateinischer und tschechischer Sprache befindet sich Archiv český, Bd. III, p 398 ff. —

[23]) Vgl. Cochläus, Hist. Hussit. Lib. VIII, p 289.

sind und sterben wollen“[24]). Mögen diese Worte im Munde des Königs hier auch zweifelhaft sein, so bezeichnen sie doch gut die allgemeine Selbstauffassung des tschechischen Nationalismus: Die Christenheit habe diesem Volk eine besondere Tugend, Kraft und Andacht, d. h. ein besonderes Verhältnis zu Gott zugesprochen. Hieraus wurden alle Ansprüche abgeleitet. Diese Besonderheit durchbrach das uniformierende römische System. Die Kompaktaten gingen über den Rahmen eines Bekenntnisses hinaus und gewannen zugleich den Charakter eines Vertrages, weil ihr Inhalt die Stellung des Utraquismus zur übrigen katholischen Welt normierte und als positiv anerkannte. Während nun die Utraquisten die Kompaktaten als einen Freibrief der Kirche für die Verbreitung ihrer hussitischen Gedanken ansahen, sah die katholische Kirche in ihnen nur die zeitbedingte Anerkennung eines Zustandes, der keinesfalls weiter um sich greifen dürfe[25]). Podiebrad wird kaum bei seiner Stellung zu den Kompaktaten an die innere Spannung gedacht haben, die zwischen diesen verschiedenen Auffassungen des Abkommens bestand. Auch war er mehr Diplomat als Nationalist und schon gar nicht religiöser Eiferer, als daß er sich an der Inhaltslosigkeit der kirchlichen Kompaktatenauffassung gestoßen hätte.

Er griff in Verfolgung seiner politischen Ziele nach den Kompaktaten. Mit ihnen glaubte er der Erfüllung seines Hauptanliegens näher zu kommen. Unformuliert, jedoch darum nicht weniger deutlich, stehen hinter seinem diplomatisch-politischen Spiel zwei ausschlaggebende Gesichtspunkte:

1. die Kräfte, die seinen Aufstieg zur Macht gefördert hatten, nicht versiegen zu lassen,
2. den Gegensatz Böhmens zur übrigen katholischen Welt auszugleichen.

Bei aller Wertschätzung des ersten mußte Podiebrad wissen, nur wenn er zugleich das zweite Ziel erreichen würde, konnte er dem tschechischen Volkstum eine ungestörte Entwicklung zu sich selber

---

[24]) ED I, 216.

[25]) Vgl. zur Verschiedenheit der Auffassung der Kompaktaten Font. rer. Austr. I, 7, S. 182: Oratio Reverendi magistri Stanislai de Welvar canonici Pragensis ecclesiae:

Concessa est communio calicis usum habentibus et unionem recipientibus ecclesiasticam in omnibus aliis praeter quam in articulo communionis. — Quod autem unionem et conformitatem non fueritis amplexi, liquet ex moribus vestris. Nam sacerdotes vestri non instituuntur ad titulum beneficii ut moris est in aliis regnis per episcopos et habentes potestatem, nec servaverunt unquam mandata concilii, quibus preceptum erat, ut tantum habentes usum communicarent. — maior pars vestrum usum communionis calicis accepit post compactata, quod minime licuit.

garantieren. In den Kompaktaten sah er die Verbindung von beiden gegeben. Ihre Grundlage sollte eine Entwicklung zur nationalen Selbständigkeit ermöglichen, die sich nicht im Kampf gegen die übrigen Mächte des Abendlandes, sondern bei internationaler Verbundenheit vollzog. Darum betonte er die in den Kompaktaten ausgesprochene kirchliche Bestätigung des konfessionellen Friedens in Böhmen, der für seine Pläne eine staatspolitische Notwendigkeit war. In diesem Sinne hatte er schon als Landesverweser dem gegen die Kompaktaten predigenden Kapistran das freie Geleit verweigert, obwohl er bei Verhandlungen mit Enea Silvio erklärt hatte, er sei selbst bereit, sich von Kapistran über den Kelch belehren zu lassen[26]). Die unbekümmerte positive Wertung der Kompaktaten offenbart uns wieder das flache, rationalistische Urteilsvermögen Podiebrads. Freilich legte die innenpolitische Lage des Landes dem Könige diese Wertung nahe. Außerdem war die religiöse Leidenschaftlichkeit des Hussitentums im Vergleiche zu seiner Frühzeit bereits stark abgeklungen. Daher kommt die Möglichkeit einer derartigen Regelung der konfessionellen Frage deutlich bei der böhmischen Gesandtschaft an den Papst März 1462 zum Ausdruck. Diese Gesandtschaft bestand aus einem Katholiken, dem Herrn Prokop von Rabenstein, einem treuen Utraquisten, dem Herrn Zdenko von Kostka, dem Antoine Marini und zwei hussitischen Magistern[27]). Die Abschrift der böhmischen Anliegen wurde in Rom niemandem gegeben und liegt uns daher nur in einem tschechischen Bericht des Magisters Wenzel Koranda vor[28]). Danach vertrat der katholische Kanzler Böhmens, Prokop von Rabenstein, in Rom den Standpunkt: der König herrsche nun einmal über Hussiten und Katholiken, darum müsse er es mit beiden Parteien halten, damit nicht die eine von ihm abfalle. Der Utraquist Kostka gab zu, daß bei einzelnen der Glaube vorhanden sei, die Kommunion unter beiderlei Gestalt vermittele mehr Gnaden als die unter einer. Er betonte aber als allgemeine Ansicht der Utraquisten: man befinde sich stets im Gehorsam wie in der Einheit der Kirche, wenn man an den Kompaktaten festhalte, denn was man da tue, sei den Verträgen, dem Ausspruch und dem Willen des Basler Konzils gemäß. Von der Bestätigung der Kompaktaten durch Rom hänge der weitere Frieden in Böhmen ab; versage sie der Papst, so werden sich die Böhmen auch ferner wie bisher zu behaupten wissen[29]). Aus den Äußerungen der beiden böhmischen

[26]) Vgl. Aeneae Sylvii, Pii Pontif. Epist. Lib. I, p 667. — A. Herrmann, Cap. triumph. p 395.

[27]) Vgl. Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 276.

[28]) Vgl. SRS Bd. 8 Nr. 86.

[29]) Vgl. die Übersetzung des Berichtes bei Jordan, S. 48—61 und bei Voigt Bd. III S. 458—468.

Staatsvertreter geht eindeutig hervor, daß man sich im allgemeinen zur Zeit mit der konfessionellen Regelung durch die Kompaktaten in Böhmen durchaus zufrieden gab. Dasselbe gilt auch für die Nebenlande, wo z. B. in Schlesien außer Breslau die meisten Fürsten und Städte mit Bischof Jost von Breslau für Podiebrad und seinen Frieden eintraten[30]). Die Katholiken mochten sich demnach teilweise an die zwischen ihnen und den Utraquisten durch die Kompaktaten verwischte Grenze gewöhnt haben, obwohl uns eine Reihe von antikatholischen Maßnahmen zu allen Zeiten der Regierung Podiebrads berichtet wird[31]). Der allgemeinste Grund hierfür liegt zweifellos in dem Willen zur Toleranz, der in dem aufkommenden humanistischen Zeitgeist und seiner Kritik an den überlieferten Wahrheitswerten verankert war. Diese Haltung konnte die Grundlage abgeben, auf der Podiebrads Religionspolitik trotz ihrer religiösen Flachheit die politisch notwendige Staatseinheit wenigstens eine Zeitlang gewährleistete, falls nicht der Papst im Interesse des römischen Universalismus eingegriffen hätte.

Als am 31. März 1462 Pius der Zweite im öffentlichen Konsistorium die Kompaktaten verdammte, ging Podiebrad daran, auch ohne Zustimmung der Kurie in seinem Staat die Kompaktaten durchzusetzen. Freilich unter Kaiser Sigismund und seinen Nachfolgern waren die Kompaktaten auch in Geltung gewesen; doch hatten sich die Herrscher selbst eindeutig von allem utraquistischen Wesen ferngehalten[32]). Anders war es bei Podiebrad, der nicht eine zeitbedingte, sondern eine unbedingte Anerkennung der Kompaktaten als endgültige Regelung der konfessionellen Frage in Böhmen betrieb. Podiebrad war entschlossen, auch nach dem 31. März 1462 trotz des päpstlichen Urteils in den Kompaktaten den Faktor zu sehen, der die gewünschte Ausgleichsregelung schuf. Sie waren ja durch das Basler Konzil von der Christenheit gebilligt worden. Die Bestätigung durch den Papst erschien ihm demgegenüber erst in zweiter Linie wichtig. Gewiß war sie notwendig, aber nicht grundsätzlich, sondern nur aus politischer Taktik. Zu ihr hoffte er immer noch, den Papst durch diplomatische Schliche zu bewegen. Belege für diese Einstellung sind die Tatsachen der weiteren Verhandlungen zwischen Prag und Rom nach dem Laurentiushoftag[33]).

---

[30]) Belege für die Haltung des Bischofs: Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 304 a b c. Die Fürsten teilen seine Ansicht: ED I, 211 f.

[31]) Höfler, Font. rer. Austr. I, 7, S. 178: Das Statut der Universität Prag vom 13. Dez. 1459. Ferner Jordan, S. 391: Oratio facta per dom. Iohannem Kiczingk.

[32]) Vgl. ED I, 36.

[33]) Vgl. SRS VIII Nr. 143.

Auf dem Laurentiushoftag[34]) zu Prag erklärt Podiebrad offiziell, alle Untertanen seines Reiches haben die Kompaktaten als Ausgleich des Utraquismus mit der übrigen katholischen Welt anzuerkennen. Bei der damit notwendig gewordenen Abwertung der päpstlichen Autorität spielt er die unbefleckte Ehre des böhmischen Königsthrones gegen die des römischen Stuhles aus. Er stellt im Tone der Anti-Kurialisten aller Schattierungen fest: Nicht Heiligkeit, sondern Pest wohne auf diesem Stuhl; heilig dagegen sei die Gemeinschaft aller Gläubigen, die Rom aber nicht darstelle[35]). Um den durch die Kompaktaten festgelegten Staatsgedanken vordatieren zu können, damit der Schein der Inkonsequenz dem König keine Sympathien raube, bedurfte es einer eindeutigen Auslegung des Krönungseides. An sie schloß sich zur Bekräftigung ein utraquistisches Bekenntnis des Königs an, von dem die dem König feindlichen Quellen berichten, daß es selbst den Rahmen der Kompaktaten sprengte, da es den Kelch als heilsnotwendig hinstellte[36]). Gregor von Heimburg allerdings erklärt letzteren Bericht in seiner Verteidigungsschrift als eine auf Zdenko von Sternberg zurückgehende Verleumdung. Der König will vielmehr damals in tschechischer Sprache gesagt haben: Er sei geboren und erzogen in der Sitte, unter beiden Gestalten zu kommunizieren, er habe diesen von den Vätern ererbten Brauch gehalten und werde ihn, solange er lebe, halten[37]). Im Sinne letzterer Behauptung lautet auch der uns bei Palacký vorliegende Bericht[38]). Nach dieser Erklärung wurde den katholischen Gliedern des Reiches die Toleranz gegenüber den Utraquisten aufgezwungen, wenn man sie auch nicht dazu bringen konnte, sich zu verpflichten, gegen außenpolitische Ruhestörer diese Toleranz als Anerkennung der konfessionellen Regelung in Böhmen zu verteidigen[39]). Die Verkündigung der Toleranz begann mit Gewaltmaßnahmen[40]).

[34]) Vgl. als Quellen für den Prager Hoftag vor allem: SRS Bd. 8 Nr. 105a, ED I, 194—202; Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 281a und b.

[35]) Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 281b: Nos semper hujusmodi intendimus, pro honore pugnantes, et ab eo numquam discessismus, neque aliquis nostrorum praedecessorum in hac sede regia ab honore recessit. Scitur autem, quomodo in sede apostolica plures apostatae sedebant, viri iniquissimi; Non est haec sedes sancta, sed pestilentiae cathedra; sed unio fidelium omnium sedes est sancta, quae Roma non est.

[36]) Vgl. ED I, 198; SRS VIII Nr. 105, S. 124.

[37]) Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 533, Beilage A: Nos sub ritu communionis utriusque speciei natos, educatos, illumque ritum paterna et avitia imitatione jugiter observasse ac vita comite servaturos esse.

[38]) Ebenda Nr. 281a.

[39]) Vgl. die Antwort Zdenkos von Sternberg namens der katholischen Partei: ED I, 198; Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 281a; SRS VIII, S. 124.

[40]) Vgl. zu den Ereignissen vom 14. Aug. 1462: Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 281b; ED I, 200.

Unter ihrem Druck bekannte sich schließlich auch der katholische Klerus Böhmens zur Toleranz als dem kleinsten Übel der Kompaktaten, obwohl das päpstliche Verdammungsurteil auch dafür keinen Raum mehr gelassen hatte[41]). Die ständige Gegenarbeit des Papstes machte es notwendig, nicht nur der Geistlichkeit, sondern allen Reichsständen den neuen Staatsgedanken, der mit zwei Konfessionen rechnete, immer wieder einzuschärfen. Diese Mahnungen des Königs geschahen auf den Landtagen. Die Durchführung seines Staatsgedankens erforderte es dabei, dem Papst ausdrücklich den Primat über das Königtum abzuerkennen. Darum formuliert Podiebrad auf dem Brünner Landtag am 13. Juli 1463: „Ihr seid mir mehr verpflichtet als dem Papst! Daher seid ihr nicht gehalten, in den Dingen, die sich wider mich richten, dem Papst zu gehorchen!“[42]) Der König seinerseits muß damals wirklich grade einmal die Toleranz gegen die katholischen Untertanen auch korrekt beachtet haben, wie wir von Görlitzer Bürgern erfahren[43]). Da Podiebrad mit seiner Macht hinter die Kompaktaten trat und energisch gegenseitige Duldung verlangte, gewährleistete er damit tatsächlich eine Zeitlang seinem Staate einen inneren Frieden, den auch die katholischen Stände nicht gestört wissen wollten. Ausdruck dieses Willens sind ihre zahlreichen Interventionen. So bitten sie z. B. in einem Schreiben vom 10. Juni 1463 den Legaten, Kaiser und Papst, die Prozesse gegen Podiebrad wenigstens aufzuschieben, da ein Landtag zu Brünn in Aussicht stehe, der zwischen Podiebrad und der Kurie eine Einigung herbeiführen werde. Sie bitten für Podiebrad, der ja allenthalben für Frieden und Ruhe seiner Untertanen sorgen wolle. Unterschrieben wurde diese Urkunde von 68 Standesherren, unter denen auch Zdenko von Sternberg, der Wortführer der katholischen Partei auf dem Hoftag, zu finden ist[44]). Bis zum Herbst 1465, dem Zusammentreten der katholischen Stände zur Opposition des böhmischen Herrenbundes, hat der von Podiebrad auf der Grundlage der Kompaktaten aufgebaute konfessionelle Staatsgedanke den Anstürmen des römischen Universalismus standgehalten. Noch im Frühjahr 1465 waren Utraquisten und Katholiken, die tschechischen Barone

---

[41]) Vgl. Die Antwort des katholischen Administrators auf einer Priesterversammlung vor dem König September 1462: SRS Bd. 8 Nr. 111. Er sagt von den Kompaktaten: Quidquid enim de pace in ipsis continetur, libenter amplectemur.

[42]) Vgl. SRS Bd. 8 Nr. 180, S. 259: cum nobis plus sitis obligati quam pape, et ideo in his, que contra nos sunt, pape obedire non tenemini juramento nobis prestito exigente, in aliis vero suae beatitudini poteritis obedire.

[43]) Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 286.

[44]) SRS Bd. 8 Nr. 162 a, b, c, d.

wie die schlesischen Fürsten einig und sahen allein in Breslau den Friedensstörer des Reiches; alle willigten in den Plan, diese Stadt zu bestrafen[45]).

Der Verfall dieses Staates setzte erst ein, als Papst Paul II. die jahrelange Gegenarbeit der Kurie damit krönte, daß er im August 1465 Podiebrad nach Rom zitierte und Rudolf von Rüdesheim als päpstlicher Legat bei den benachbarten Fürsten zum Kampfe hetzte. Dann sah der Eigennutz der Barone den Zeitpunkt gekommen, den Interessen des Herrenstandes, welche durch Podiebrads absolutistisches Regiment stark geschmälert wurden, unter dem Mantel des Glaubenseifers wieder Geltung zu verschaffen[46]). Eschenloer beurteilt sicher diese nachmaligen Bundesgenossen der Breslauer richtig, wenn er von dem Abfall der Magnaten sagt: „...nit umbs Glaubens willen, dormit sie sich hernach schützeten..."[47]). Der Grund für den Verfall dieses Staates lag also nicht in einem inneren Widerstand gegen den Gedanken des Konfessionsstaates. Er lag vielmehr in dem anhaltenden Unterminieren seitens der Kurie. Rom wußte die ständische Opposition geschickt für seine Ziele einzuspannen, ebenso wie es den nationalen Instinkt Breslaus, der eine Zeitlang allein den Eifer der Kurie gegen Podiebrad wach gehalten hatte, im streng universalistischen Sinne ausnutzte. Den Hauptfehler allerdings hatte Podiebrad selbst begangen. Er hatte durch die Wahl der Kompaktaten zur Grundlage seines Staatsgedanken letzteren von vornherein halb der universalistischen römischen Kirche ausgeliefert und glaubte später, diesen Mangel im Grundsätzlichen durch diplomatische Taktik ausgleichen zu können. —

Die Aufrichtung dieses Staates in Böhmen, durch den Podiebrad die Kompaktaten verteidigte, ist aufs engste verknüpft mit andern anti-römischen Plänen des Königs. Sie sollten sein Staatssystem in Böhmen fördern, stützen und auf das Reich erweitern. Hierher gehören die Versuche des Königs, sich und dem Tschechentum im Verband des Römischen Reiches deutscher Nation die Führung zu sichern. Es ging ihm bei diesen Plänen nicht um eine neue innere Begründung der angestrebten Würde eines Römischen Königs, sondern lediglich um eine Machtfrage. Eine innere Kräf-

---

[45]) EL p 104; ED I, 261 f.

[46]) Vgl. die Zitationsbulle SRS Bd. 9 Nr. 303, S. 135. — Rudolf von Rüdesheim als Legat bei den Reichsfürsten: Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 336. ED I, 266. — Außerdem: EL p 108: Brief Paul II. an die böhmischen Stände. — Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 330: Das Breve an die böhmischen Stände vom 13. Mai 1465. — Der Eigennutz der Barone: ED I, 262, 286.

[47]) ED I, 262.

tigung seiner Ansprüche von irgendwelchen Glaubenswerten her vernachlässigte er völlig oder würdigte sie zu Zahlungsmitteln seiner politischen Geschäfte herab. Die Kandidatur Podiebrads für die Würde des Römischen Königs wird von ihm durch Abkommen mit den Fürsten des Reiches vorbereitet. Bald aber tritt Zwietracht der Fürsten hemmend in den Weg. Die ungünstige Lage des Kaisers bestimmt Podiebrad, diesen selbst mit leichtem Druck um die Billigung seines Planes anzugehen. Als der Kaiser nicht einwilligt, und Podiebrad abgewiesen wird, wendet er sich wieder zurück an die Fürsten und versucht mit ihrer Hilfe, seinen Ehrgeiz zu befriedigen[48]). Diese Pläne stellen ganz besonders im letzterwähnten Stadium einen Angriff auf die Interessen der Papstkirche dar. Die Spitze dieser Pläne gegen Rom lag erstens darin, daß eine derartige Machterweiterung Böhmens möglicherweise eine Stärkung des Utraquismus, wenn nicht gar seine Anerkennung im deutschen Reichsverband bedeutet hätte. Dadurch wäre indirekt das Werk der Rückführung Böhmens zur katholischen Kirche aufs höchste gefährdet worden. Zugleich hätten hussitische Gedanken nicht nur theologischer, sondern vor allem auch kirchenrechtlicher Art im Reich zum Schaden der Kirche an Boden gewonnen[49]). An einer zweiten sehr empfindlichen Stelle trafen Podiebrads Pläne in diesem Abschnitt Rom dadurch, daß sie sich gegen den Kaiser richteten. Seine Beseitigung lag im Zuge ihrer Verwirklichung[50]). Aber gerade dieser schwache Habsburger war als der in Rom Hilfesuchende dem klugen Papst recht, um durch eine solche schwache Zentralgewalt den innersten Kern einer unabhängigen Reichsideologie mit den universalistischen Theorien des Apostolischen Stuhles zu überdecken. Stets stand daher der Papst bei diesem Kaiser. Auch gegenüber Podiebrad machte er aus seinem herzlichen Verhältnis zu ihm kein Geheimnis[51]). Ein dritter Angriff auf Rom lag bei Podiebrads römi-

[48]) Vgl. zu diesen Intrigen und dem Ausweichen Friedrichs III.: Pii comment. Lib. V. p 125. — Die Abweisung durch den Kaiser bezeugt: Höfler, Kaiserliches Buch, S. 85—91: Werbung an den Konig von Beheym: S. 86/87. — ED I, 174.

[49]) Wie wenig römisch Podiebrad z. B. über den weltlichen Besitz des Klerus dachte, zeigt seine Stellungnahme zum Streit des Herzogs Sigismund von Tirol mit dem Kardinal Nikolaus von Cusa auf dem Fürstentag zu Eger; vgl. Jordan, S. 391: Oratio facta per dom. Johannem Kiczingk.

[50]) Font. rer. Austr. Bd. 44 Nr. 57: Bericht über den Egerer Tag anlangend die Absetzung Kaiser Friedrichs III. — Ein Brief Podiebrads an Herzog Ludwig von Bayern redet daher im Blick auf den bevorstehenden Umsturz bereits vom Kaiser als „herrn Fridrichen herzogen zw osterreich der sich nennt Romischer keyser die weyl er in Regirung des heil. R. Reichs gewesen ist". Höfler, Kaiserliches Buch, S. 70.

[51]) Vgl. den warnenden Brief des Papstes an Podiebrad: Annal. eccles. 1460 Nr. 82.

schen Königsplänen in der Anknüpfung an die nationalkirchliche Opposition des Reiches und ihre konziliaristischen Bestrebungen. Denn den Auftakt zur Verwirklichung seiner Pläne bildeten die Verträge mit dem Kurfürsten Friedrich von der Pfalz im November 1460 und dem Erzbischof Diether von Mainz im Dezember 1460, dem bald ein Vertrag mit Herzog Ludwig von Bayern folgte. Alle drei verpflichteten sich, Podiebrad zu der Würde eines Römischen Königs unter bestimmten Bedingungen zu verhelfen[52]). Diese Männer, mit denen in jenen Verträgen der Grund zu weiteren politischen Intrigen gelegt wurde, gehörten alle der kaiserlich-päpstlichen Opposition an. Mainz vor allem hatte die national-kirchlichen Bestrebungen seit den Tagen des Basler Konzils führend vertreten. Vor kurzem erst war der Mainzer Erzbischof Diether von Isenburg für sein Fernbleiben von dem Fürstenkongreß zu Mantua vom Papst gebannt worden[53]). Diese nationalkirchliche Opposition verstärkte Podiebrad machtpolitisch, indem er als mächtigster Kurfürst des Reiches durch jenen Vertrag hinter die Ziele des Erzbischofs trat. Ähnlich wie in Frankreich 1438 Karl VII. auf der Synode zu Bourges die mittelbar auf eine Nationalkirche abzielende Pragmatische Sanktion schuf[54]), indem er die vor dem Prozeß gegen Papst Eugen erlassenen Dekrete des Konzils zu Staatsgesetzen erklärte, so heißt es auch von Podiebrad: „Unnd sobald er zu R. kunig als vorsteet erwelt wirdet, so sol er dy decrete im concilio nechst zu Basel gesazt die dan die Nacion auffgenomen hat vff die besten form der man sich denn vereinigt mit sambt vns Erzbischoven Diether vnnd den Curfursten vnd fursten geistlichen vnnd weltlichen auch des Reichs vndertan repetiren, resumiren und haubthalten sunderlich an den enden do sy sagen von der Bestettigung vnd conformacion der Erzbischove, bischoven vnd prelaten“[55]). Obwohl eben erst Pius II. in der Bulle „Execrabilis“[56]) über jeden den Fluch verhängt hatte, der an ein künftiges Konzil zu appellieren wagt, fällt Podiebrad in den Chor der in Deutschland seit den Tagen von Basel nie verstummenden Rufer nach einem Konzil mit ein. Denn er verpflichtet sich in demselben Vertrage, ein allgemeines Konzil in Deutschland zuwege zu bringen. Daß der Konzilsplan in diesem Zusammenhang bereits eifrig vorbereitet wurde, beweist die Tatsache, daß Gregor von

---

[52]) Höfler, Kaiserliches Buch, S. 50—78 (Nr. 12—22).
[53]) Vgl. Hefele, Konziliengeschichte Bd. 8, S. 125 ff.
[54]) Ebenda: Bd. 7, 2, S. 762 ff.
[55]) Höfler, Kaiserliches Buch, S. 62.
[56]) Vgl. Pii II., Comment. rer. memor. p 91/92.

Heimburg nach Frankreich geschickt wurde, um auch dort für ein allgemeines Konzil zu werben[57]).

Jedoch die ausgesprochen grundsatzlos anmutende Wendigkeit der Politik Podiebrads bedingt auch die Erfolglosigkeit dieser Unternehmungen. Podiebrad war ein schlechter Bundesgenosse. Seine großzügige Art, sich über gegebene Versprechen hinwegzusetzen, mußte seinen Partnern das zu gemeinsamem Vorgehen nötige Vertrauen rauben. Denn obwohl Podiebrads Streben nach der Würde eines Römischen Königs mit den gegen das römisch-universalistische System gerichteten Gedanken verknüpft war, sendet er, diese Gedanken alle verleugnend, im Jahre 1461 eine geheime Botschaft an den Papst mit dem Vorschlag, ihn durch eine Bulle zum Römischen König zu ernennen[58]). Als aber dieses alles Podiebrad nicht zu dem gewünschten Ziele führte, schrumpften seine Reichspläne innerhalb von zwei Jahren bis auf den Reichsreformvorschlag des Dr. Martin Mayr vom Jahre 1463 zusammen. Die Spitze gegen den Papst war darin im Wesentlichen aufgegeben, ebenso Podiebrads Kandidatur für die Wahl zum Römischen König[59]). Jetzt war deutlich: Der Plan hatte nur noch den Zweck, Podiebrads Unentbehrlichkeit als Friedensstifter des Reiches zu erweisen und mündete damit in die Reihe der Versuche des Königs ein, durch diplomatisches Kräftespiel grundsätzlichen Entscheidungen auszuweichen. Diese Tatsache beweist, wie sehr die Reichspläne Podiebrads von persönlichem Ehrgeiz und einem tschechischen Imperialismus getragen waren, der mit echtem nationalen Anliegen nichts mehr gemein hatte. Das Tschechentum versuchte in Podiebrads Reichsplänen, einen Auftrag für sich in Anspruch zu nehmen, zu dem ihm m. E. nach dem Urteil der Geschichte die metaphysische Berechtigung fehlte.

Zum Schluß sei noch auf zwei Pläne des Königs eingegangen, die beide zeigen, wie seine Ideen notwendigerweise die Antithese zum Universalismus Roms darstellen mußten, sobald der König zu seiner nationalen und religiösen Ausgangsstellung zurückkehrte und aus ihr heraus seine Gedanken entwickelte. Der eine dieser Pläne liegt uns in der internationalen Erweiterung der Maßnahmen vor, durch die Podiebrad seinen tschechischen Staat zu behaupten versuchte. Es ist der Gedanke eines Friedensbundes abend-

---

[57]) Höfler, Kaiserliches Buch, S. 80. Nr. 24: Heymliche werbung an den kayser durch Herrn Wentzlaw gecheen anno in LXI°. Für M. Albrecht.

[58]) Vgl. zu Podiebrads Antrag an den Papst: Höfler, Urkunden zur Beleuchtung der Geschichte Böhmens im 15. Jahrhundert, S. 53.

[59]) Vgl. Font. rer. Austr. II Bd. 20 Nr. 310 und 311: Entwurf, wie die Reichsreform in Deutschland einzuleiten wäre vom Aug. 1463. Ferner: Höfler: Kaiserliches Buch Nr. 36—43.

ländischer Völker. Historisch knüpft dieser Plan an den fehlgeschlagenen Versuch des Königs an, im Einvernehmen mit dem Papst die Römische Königswürde zu erlangen. Seine Verwirklichung war als Antwort auf die Verdammung der Kompaktaten gedacht. Die Hauptstationen dieses wenig erfolgreichen Unternehmens sind:

1. Der Vertrag mit Polen vom Mai 1462.
2. Die Verhandlungen mit Venedig im August 1462.
3. Die Verhandlungen mit Frankreich im Jahre 1463, denen
4. die Gesandtschaft an Matthias von Ungarn im März 1464 folgte.
5. Den Abschluß bildet die Gesandtschaft an Ludwig XI. von Frankreich im Sommer 1464[60]).

Podiebrad schlägt einen Bund vor, dessen Mitglieder die Herrscher von Böhmen, Polen, Ungarn, Frankreich, Burgund, Venedig, Sachsen[61]) und Bayern[62]) sein sollen. Später ist man auch an Brandenburg interessiert. Zweck dieses Bundes ist ein gemeinsames Vorgehen gegen die Türken. So wird in all den angeführten Verhandlungen und Verträgen begonnen. Es folgen danach des Böhmenkönigs eigentliche Ziele: ein Schlichtungshof für die europäischen Völker soll eingerichtet werden[63]). Dem König von Frankreich war dabei eine gewisse Führungsrolle zugedacht. Er sollte diesen Bundesausschuß zusammenrufen. Ferner war die Einberufung eines Reformkonzils von denselben Mächten in Aussicht genommen[64]). Das anti-päpstliche Grundelement des böhmischen Planes wurde bald von der Kurie selbst deutlich gespürt. Denn der päpstliche Nuntius Fantinus berichtet am 23. Mai 1463 empört, daß nun der

---

[60]) Vgl. zu dem Vertrag mit Polen: SRS Bd. 8 Nr. 88; zu den Verhandlungen mit Venedig: Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 295a; zu der Gesandtschaft an Matthias von Ungarn: Katona, Hist. critica Reg. Hung., Tom. VII, ord. XIV p 704; zu den Verhandlungen mit Frankreich und der Gesandtschaft: Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 295b und c, Deutsche Monatsschrift der Gesellschaft des böhmischen Museums, S. 44—59: „Auszug aus dem Tagebuch der Gesandten des Böhmenkönigs Georg an Ludwig XI., König von Frankreich, im J. 1464". Der dem König Ludwig vorgelegte Plan ist gedruckt unter dem Titel: „Traité d' alliance et confédération entre le Roy Louis XI George Roy de Bohême et la Seigneurie de Venise pour résister au Turc" in der Ausgabe der Mémoires de Commines von Lenglet du Fresnoy (Londres et Paris, 1747) II, 424—434.

[61]) Vgl. Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 295a.

[62]) Ebenda: Nr. 295c.

[63]) Katona: S. 705: Cuius quidem ligae etiam capitalia quaedam puncta praesentatis, in quibus inter alia continetur de oratoribus regum et principum, qui rerum omnium omnimodam potestatem habeant et de occurrentibus quibuslibet pro communi utilitate disponant.

[64]) Katona, 711/12.

Ketzerkönig beginne, den ganzen Erdkreis anzustecken, und mit falschen Kredenzbriefen einen Antonius Gallicus (Marini) zu allen christlichen Fürsten schicke, um im Namen des Friedens Haß gegen den Papst zu säen[65]). Auch die Breslauer sorgten dafür, daß dem Papst nichts verborgen blieb. Der Prokurator Hanko schreibt über die tschechisch-französischen Abmachungen an den Rat: „Und hab auch seiner heilikeit wol vor X tagen lassen vortzelen per cardinalem Nicenum, der dem ketzer gar feynd ist, solche botschafft und bünde, die er mit dem konig von Franckreich ytzund gehandilt hat, was grosses schadens darausz würd entsten, wenn sein heilikeit nicht understen würde, das sich cristenlich konig mit dem ketzer vorbinden und in bruderschafft vorschreiben werden. Und got füget mir eben, das ein doctor, der ist official domini archiepiscopi Treverensis, ken Rom zu mir in meim herberg kam, und so er vornam, das ich von Breslow was, begund er mit mir von vil sachen zu reden und weiste mir copien der bünde und vorschreibung, die der konig Francie mit dem ketzer getan hat, darin wohl X adir mer artickel sein, die gantz wider die heiligen kirchen sein. Solche copia hatt er zu Genff gehabt von einem des königes rate"[66]). In der Tat, wäre es gelungen, diesen Plan zu verwirklichen, hätte das römisch-universalistische System einen unerhörten Schlag erlitten. Dem wenig papstfreundlichen Frankreich sollte die Vormachtstellung im Westen, dem utraquistischen Böhmen die im Osten Europas dadurch gesichert werden. Es bedurfte nur noch der Auseinandersetzung mit Ungarn, und Podiebrad konnte in dieser Stellung bei einem künftigen Türkenzug Ansprüche auf Konstantinopel und das übrige den Türken abgenommene Gebiet erheben[67]). Hier klingt bereits das nächste Projekt, das byzantinische Kaisertum für Podiebrad, leise an. Der Kaiser war bei dem vorgeschlagenen Fürstenbund nicht erwähnt, der Papst gänzlich auf seine geistliche Macht beschränkt und sollte auch mit ihr noch den Zwecken des Bundes dienen. Die Bedeutung des Papsttums als Schiedsrichter Europas wäre auf ein internationales Schiedsgericht, die moralische Führung im Kampfe des Abendlandes gegen die Türken auf die Führer des Bundes übergegangen. Selbst die Entscheidung in Glaubensfragen hätte die Kurie einem Konzil überlassen müssen; das hätte die konziliaristischen Bestrebungen entscheidend gestärkt. Denn ohne Zweifel versprach sich Podiebrad von dem geplanten Reformkonzil die endgültige Anerkennung der

---

[65]) SRS Bd. 8 Nr. 158.
[66]) SRS Bd. 9 Nr. 261.
[67]) Vgl. auch über diesen Plan eines christlichen Fürstenbundes zur Vertreibung der Türken aus Europa: H. Markgraf in H. v. Sybels Histor. Zeitschrift Bd. 21, 1869 (2. Heft).

Kompaktaten, an deren lebenswichtigen Bedeutung für seine böhmische Politik er nach kurzem Schwanken festhielt. Wir können m. E. den ganzen Plan als die Säkularisierung des utraquistischen Anliegens der Reform der katholischen Welt fassen. Der Politiker Podiebrad versucht, es aller religiösen Momente entkleidet zu verwirklichen, nachdem er den politisch notwendigen Ausgleich mit der übrigen katholischen Welt auf anderem Wege, d. h. über den Papst, nicht erreicht hatte. Diese große Idee hatte aber auf dem Wege ihrer Säkularisierung vom Glaubensanliegen zum politischen Schachzug des Staatsmannes zuviel an Substanz und innerem Leben verloren, als daß sie noch zündend hätte wirken können. Außerdem hatte der Böhmenkönig durch die Prinzipienlosigkeit seiner Politik allerorts viel Vertrauen eingebüßt, und Marini, in dessen Hände er die Durchführung jener Pläne gelegt hatte, war, wie Fantins Urteil zeigt, auch nicht geeignet, dem König dieses Vertrauen wieder zurückzuerobern.

Jener Plan läßt einen leichten Hauch von Renaissancegeist insofern spüren, als sein Inhalt ein säkularisiertes Glaubensanliegen war, während er seine Daseinsform in einem Fürstenparlament finden wollte, das die Individualität der europäischen Völker im Gegensatz zum römischen System wenig oder gar nicht einengte. Bei einem zweiten Plan können wir denselben Geist im Rückgriff auf die große nationale Vergangenheit erkennen, in dem nicht nur Selbstbesinnung, sondern zugleich auch Steigerung des nationalen Bewußtseins lag. Es handelt sich hierbei um den Vermittlungsvorschlag, den Herzog Ludwig von Bayern im Winter 1465/66 in Rom für Podiebrad vorbringen ließ[68]). Der König bot darin dem Papst seine und seiner Familie Bekehrung zum römischen Ritus an. Bei seinem überaus ausdehnungsfähigen Verhältnis zum Utraquismus konnte dieses „Opfer" ihm nicht schwer fallen, wenn er dadurch dem Lande nur die Kompaktaten erhielt. Freilich wenn er diese preisgab, dann wäre er dem Gesetz untreu geworden, unter dem er seinen Weg zur Macht und Größe angetreten hatte. Das aber war nicht vorgesehen. Dem Papst wurde nämlich vorgeschlagen, einen der Söhne des Königs zum Erzbischof über beide Konfessionen zu ernennen und ihm einen päpstlichen Inquisitor beizugeben. Beide sollten auf der Grundlage der Kompaktaten die Kirche leiten. Auch versprach man, den Kirchenzehnten wieder zu erheben und das eingezogene Kirchengut wenigstens teilweise zurückzuerstatten. Da außerdem die Erlaubnis der freien Predigt für

[68]) Vgl. ED I, 274 ff. — Font rer. Austr. I, 7 i. Anhang: De Georgio Bohemae rege, S. 223.

alle Geistlichen gefordert wurde, hätte Podiebrad seine konfessionelle Staatsidee durch Duldung der Kompaktaten gegen den römischen Universalismus behauptet. Zum Lohne dafür sollte Podiebrad die Führung der Kreuzzugsheere wider die Türken anvertraut und ihm nach dem Siege das byzantinische Kaisertum zuerkannt werden, während der böhmische Thron an seinen Sohn übergehen sollte. In der Anspielung auf das byzantinische Kaisertum steckte ein Programm für sich. Dabei ist es ganz gleichgültig, ob man diesen Plan nicht ursprünglich dem König zuweist, sondern ihn für eine Eingebung seines Rates Martin Mayr hält, wie Palacký[69]) es tut. Ausschlaggebend ist allein, daß der König diesen Gedanken aufnahm. Alle Völker des vorderen Balkans waren mit Slawen durchsetzt. Hier hätte sich also für Podiebrad die großartige Gelegenheit geboten, Stammverwandte von fremder Herrschaft zu befreien und mit der Macht der Kreuzheere ein slawisches Großreich zu errichten, das sein Vorbild in dem Reiche des Przemysliden Ottokar II. hatte. Dessen Macht hatte sich von der Lausitz bis zur Adria erstreckt, und gleichfalls wie jetzt hatte zu seiner Zeit das Deutsche Reich in Ohnmacht gelegen, während der Böhmenkönig in seinem Land mit straffer Zentralgewalt den Widerstand des Adels brach. Mit dem Anknüpfen an diese Tradition bekam dieser Plan, sicher ohne des Königs ausdrückliche Absicht, eine romfeindliche Färbung, weil in jener Erinnerung an den großen Przemysliden auch eine ganz bestimmte Frontstellung gegen die Kurie und ihre allzeit treuen Paladine, die Habsburger, lag[70]). Vor allem aber war das byzantinische Kaisertum als Schirmherrschaft der orthodoxen Kirche an sich bereits und durch die überaus freundlichen mit den Utraquisten geführten Unionsverhandlungen noch ganz besonders mit dem Makel des Schismas behaftet[71]). Freilich steht von den letzteren Zusammenhängen in der päpstlichen Ablehnung des Vermittlungsvorschlags kein Wort. Sie liegen vielmehr nur in den Tatsachen an sich. Bei Begründung der Ablehnung griff man in Rom zu allgemeineren Formeln, die man für solche Ketzer wie Podiebrad bereit hatte. Man hütete sich wohl, einen ursächlichen Zusammenhang zwischen der Vertretung

---

[69]) Palacký, Geschichte von Böhmen Bd. 4, 2 S. 378.

[70]) Vgl. zu dem Verhältnis Ottokar—Rudolf und Ottokar—Gregor X. Bachmann, Geschichte Böhmens II, Kap. 9.

[71]) Vgl. zu den Unionsplänen der Utraquisten mit den Griechen die Antwort der Administratoren des Prager Konsistoriums auf das von der griechischen Kirche am 18. Jan. 1452 an sie gerichtete Schreiben bei Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 38, und Font. rer. Austr. I, 7, S. 176 Anmerkung 2: Revocacio Rokyzanae a papa ad Grecos 1452 Nov. 14.

geistig-seelischer Selbständigkeit eines Volkstums und der Ketzerei zuzugeben[72]).

Hiermit haben wir die wichtigsten Formen, in denen sich Podiebrads Angriff auf das römisch-universalistische Kirchensystem vollzog, herausgestellt. Gewiß barg das intrigenreiche Spiel seiner Diplomatie auch nach Erledigung dieser Pläne noch romfeindliche Tendenzen. Jedoch sind ihre charakteristischen Kennzeichen zumeist die gleichen wie die oben erörterten, nur daß sie jetzt oft mit kleineren taktischen Winkelzügen verknüpft sind, die die Augenblicksgunst der feindlichen Mächte heraufbeschwören sollen. Sie versuchen nicht mehr in so großartiger Weise den Ausgleich Böhmens mit der katholischen Welt durch eine Machterweiterung herbeizuführen, die dem Utraquismus zugute gekommen wäre. Nun dienen sie näheren Zielen, z. B. der Beendigung des Krieges zwischen Böhmen und Ungarn usw. Wenn Podiebrad etwas erreichen wollte, mußte er dabei die führende Rolle, die er in den erörterten Plänen ursprünglich immer sich selbst zugedacht hatte, an andere abtreten. So hat Podiebrad bei den Wilemower Verhandlungen im Februar 1469 Matthias von Ungarn vermutlich, im Juli desselben Jahres aber dem Herzog von Burgund[73]) nachgewiesenermaßen seine Hilfe zur Erlangung der deutschen Kaiserkrone angeboten. Wie sehr Podiebrad auch noch mit diesen Machenschaften die Absichten der Kurie durchkreuzen konnte, zeigt das Beispiel von Wilemow[74]). Es ist zwar damals Podiebrad nicht gelungen, durch seine Angebote Matthias an sich zu fesseln. Durch die Tatsache dieser Verhandlungen an sich hatte er aber bereits die Politik des Ungarnkönigs gegenüber seinen katholischen Verbündeten auf äußerst zweideutige Bahnen gelockt. Um Matthias davon wieder abzuziehen, fand die mit ihm verbündete katholische Liga keinen anderen Ausweg, als ihn zum böhmischen Gegenkönig zu wählen[75]). Mit dieser Wahl war in der böhmischen Angelegenheit eine Entwicklung gegeben, die den letzten Plänen der Kurie aufs ärgerlichste zuwiderlief. Denn nach dem Zeugnis des Papstes Paul II. wollte man Böhmen nicht Ungarn überlassen. Es bestand vielmehr die Absicht, das Land in kleine reichsunmittelbare Herrschaften aufzuteilen, was auf eine Stärkung

---

[72]) Vgl. zur Antwortbulle des Papstes: SRS Bd. 9 Nr. 316.

[73]) Vgl. zu dem Plan mit Burgund: Palacký, Urkundl. Beiträge, Nr. 508.

[74]) Vgl. zu den Verhandlungen in Wilemow und dem plötzlichen Waffenstillstand: ED II, 148—149; ferner: Bachmann, Der Vertrag von Wilemow und seine Bedeutung, Prag 1892.

[75]) EL p 201 f.; ED II, 159 ff.

des Rom ergebenen Kaisers und seiner Hausmacht hinausgelaufen wäre[76]).

Trotz des mit soviel Verschlagenheit und List geführten zähen Kampfes war Podiebrad lediglich imstande, unter Verzicht auf größere Ziele in den Kompaktaten eine bestehende Bresche im römisch-universalistischen System zu erhalten. Sein Nachfolger, der katholische König Wladislaus, bestätigte mit den übrigen böhmischen Privilegien am 20. Juni 1471 auch jene Artikel[77]). So war wenigstens dieser Ausdruck tschechischen Strebens nach geistig-seelischer Selbständigkeit vor der Vernichtung durch den römischen Universalismus bewahrt worden. Zugleich erlangte die Persönlichkeit Podiebrads gerade in diesem ihrem oben gekennzeichneten Wesen und Willen hohe Bedeutung für die eigentliche Auflösung der von Rom gepredigten Kirchenanschauung im böhmisch-schlesischen Raum. Podiebrads Wesen und Wille wird zum e r r e g e n d e n M o m e n t für die Bewegung, die in Schlesien unter Breslaus Führung einsetzte. Bevor wir aber auf jene eingehen, wollen wir uns dem konkreten Anspruch des römischen Universalismus im böhmisch-schlesischen Raum zuwenden.

---

[76]) Höfler, Kaiserliches Buch, S. 215/16: Heimburg schreibt 1469 an Markgraf Albrecht, der Papst habe den Ungarnkönig wissen lassen: „Die Sach wer nit gehandelt hat seinem willn an dem ende, das sich der ungerisch kunig hett lassn zu behemischen kunig aufwerfen, sunder sein fursatz stunde, das kunigreich zu Behemen zu teyln in etwa vil furstenthumb vnd gravschaft, der yder selbs ein herr were vnd furbass kein kunigreich hiesse oder were." — Heimburg fährt fort: „Nu were ein solich spil dem keiser auch nucz, der gewunne vil fursten, Herzogen von prag, herzog von sacz, herzog zu Kulm, der muste zinsbar sein, graf von Brinn, graf von olmütz, graf von Igla, graf von Budweiss, herzog Bressla, herzog sweyniz etc. Merckt do keyner nechst zu Rom was, ob ichts gehandelt sey, domit dennoch die kur gesetzt wurd vf osterreich oder ein anhangendes furstenthum."

[77]) Vgl. A. Bachmann, Urkundl. Nachträge S. 156.

Kapitel II.

Der römische Universalismus im böhmisch-schlesischen Raum zur Zeit Podiebrads.

Im 15. Jhd. erschien der römische Universalismus nach der Krisis, die zuletzt in den großen Reformkonzilien ihren Ausdruck gefunden hatte, allenthalben im Abendland in alter Stärke wiederhergestellt. Gerade zu dieser Zeit vollzog sich im deutschen Osten im Rahmen der Auseinandersetzung des Deutschtums mit dem Slawentum ein Entwicklungsprozeß, der ausgelöst durch eine Überspannung des römischen Systems den endgültigen Sieg desselben über die Seele des schlesischen Menschen verhinderte. Die Formen, mit denen Rom hier verjüngt vom Geist der Renaissance seine Ansprüche vertritt, lassen mit frivoler Deutlichkeit den rein politischen Charakter des römischen Universalismus erkennen. Beim Stellungswechsel der Kurie im Streit Podiebrads gegen Breslau entpuppen sich die mit der Glaubensautorität unterbauten Forderungen als rein politische. Es zeigte sich, daß die dogmatische Größe „Vicarius Christi" Irrtum und Täuschung unterlag in Dingen, hinter die sie sich eben noch aus Glaubensinteresse mit Interdikt und Bann gestellt hatte.

Bei dem Vorgehen Roms sind infolge des erwähnten Stellungswechsels notwendig zwei Perioden zu unterscheiden. In der ersten Periode steht Rom auf der Seite Podiebrads gegen Breslau. In Breslau besteht trotzdem eine enge Verbindung zwischen dem erwachenden völkischen Instinkt und katholischem Ketzerhaß. In der zweiten Periode kämpft die Kurie mit Breslau gegen Podiebrad, und gerade in dieser Zeit zerbricht die mittelalterliche Interessengemeinschaft von Katholizismus und Deutschtum in Breslau. Die erste Periode umfaßt zeitlich die Jahre: 1458 bis 1462, die zweite: 1462 bis 1471. Der entscheidende Wendepunkt ist in der Verdammung der Kompaktaten durch Pius II. am 31. März 1462 zu sehen und in der darauf erfolgenden Antwort: dem utraquistischen Bekenntnis Podiebrads auf dem Laurentius-Hoftag. Beide Perioden aber haben auch etwas Gemeinsames: in der zweiten Periode vollzieht sich im religiösen Bewußtsein der Schlesier dasselbe, was sich in der ersten in Böhmen auf kirchen-

politischem Gebiet trotz allen Entgegenkommens kurialer Diplomatie als unaufhaltsam herausgestellt hatte: die Einheit von Kirche und Welt, die das Rückgrat des römischen Universalismus bildete und die von der mittelalterlichen Theologie in den gewaltigen Lehrgebäuden der Scholastik theoretisch begründet worden war, brach zusammen. Damit wurde der Weg für ein neues Verständnis des Christentums frei, das eine neue Einheit von Christentum und Volkstum entstehen ließ. Die Formen, in die der römische Universalismus seine Ansprüche kleidete, hängen natürlich wesentlich von den Männern ab, die während unseres Zeitalters die Politik des Heiligen Stuhles bestimmten. Die Regierung Podiebrads wurde von den Päpsten Calixt III., Pius II. und Paul II. begleitet. Unter diesen spielt ohne Zweifel in unserem Zusammenhang Pius II. Enea Silvio de'Piccolomini die entscheidende Rolle; nicht nur, weil bereits unter Calixt seiner Ansicht in der böhmischen Frage an der Kurie lebhaft zugestimmt wurde, sondern vor allem, weil unter seiner Regierung die Politik der Kurie im böhmisch-schlesischen Raum einen Kurs einschlug, der von so schwerwiegenden Folgen sein sollte.

Bei einem Überblick des bisherigen Verhaltens der Kirche zur Hussitenfrage, sehen wir, wie auch hier die beiden Richtungen sich den Rang abzulaufen versuchen, die als Kurialismus und Konziliarismus in dieser Epoche in der Kirche um die Führung kämpfen. Dieser Umstand verdient Beachtung. Freilich hielt grundsätzlich auch der Konziliarismus an dem universalistischen Gedanken der Unterordnung der weltlichen Gewalt unter die geistliche fest. Jedoch die Erschütterungen, die die konziliaristischen Ideen in der Papstkirche auslösten, störten nicht nur die Arbeit der Kurialisten, sondern lähmten die Schlagkraft des gesamten universalistischen Systems. Neben den Anspruch der Päpste, die Kirche in Form einer absolutistischen Monarchie zu leiten, war seit Ende des 13. Jahrhunderts im Konziliarismus eine Bewegung getreten, die den weltumspannenden Charakter der Kirche in einer Form darstellen wollte, angesichts der man auch dann noch auf das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirchenführung vertrauen konnte, wenn Ketzerei oder Schisma das Papsttum befleckte. Wieder ist es die Gestalt Bonifatius VIII., die uns das Ringen beider Anschauungen zeigt. Gegen ihn, der im Geist der Renaissance sich als Beherrscher eines kirchlichen und weltlichen Imperiums fühlt, treten 1303 die französischen Stände im Louvre zusammen und appellieren an ein allgemeines Konzil, vor dem sich der Papst verantworten möge[1]). Die Theorie des Kon-

[1]) Vgl. Hefele Bd. 6, S. 354 ff.

ziliarismus wird an der Pariser Universität ausgebildet. Ebenso wie die Formulierungen und Ansprüche des kurialistischen Gegners den Geist der Renaissance widerspiegeln, ist auch beim Konziliarismus die gestaltende Kraft jenes Geistes nicht zu verleugnen. Die Bewegung des Konziliarismus war unter anderem auch wesentlich von der Welle völkischer Bewußtseinsgestaltung emporgetragen worden, die allenthalben die Nationen des Abendlandes in dem Anbruch der Renaissance ergriffen hatte. Denn die antipäpstliche Opposition, die sich in ihr einfand, war auf die Demokratisierung des internationalen Völkerlebens gerichtet. Diese Demokratisierung hatte ihre Wurzel in dem Bestreben, einer Vergewaltigung der völkischen Individualität durch ein internationales monarchisches System zu entgehen.

Die Kirchenanschauung, die dem Konziliarismus zugrunde lag, war wesentlich an dem germanischen Genossenschaftsbegriff und seinem Gemeinschaftsdenken ausgerichtet. Danach sah man in der Kirche nicht eine internationale Monarchie, sondern ein Volk von Brüdern, die von demselben Geist beseelt waren[2]). Seine Triumphe feierte der Konziliarismus auf den großen Reformkonzilen des 15. Jahrhunderts: Pisa—Konstanz—Basel. In Konstanz war festgesetzt worden: Ein im heiligen Geist rechtmäßig versammeltes Konzil hat seine Gewalt unmittelbar von Christus. Auch der Papst muß ihm in Sachen des Glaubens, Ausrottung des Schismas und der Reform gehorchen. Ferner war das Dekret „Frequenz" ausgesprochen worden, das die Einberufung von Konzilien für die Folgezeit festlegte[3]). Das Basler Konzil hatte in der gleichen Schärfe wie Konstanz den Gedanken der Unterordnung des Papstes wiederholt[4]). Bann und Absetzungen der Päpste waren bis zu den Tagen von Basel die praktischen Folgen dieser Theorien.

Auf allen lebenswichtigen Gebieten der Kirche rangen die Anhänger jener Ideen mit den Kurialisten. Darum nahmen sie sich auch der Hussitenfrage an, um durch einen Erfolg hierin die eigene Partei zu stärken. In der schroffsten Ablehnung der hussitischen Ketzerei waren beide Parteien einig[5]). Der Papst hatte Hus 1413 gebannt. Nach der Flucht des Papstes aus Konstanz geht es ihm aber nicht besser, sondern eine Konzilskommission bringt ihn auf den Scheiterhaufen. Papst Martin V. versucht, über die Könige Wenzel und Sigismund die Ketzerei

[2]) Vgl. R, Seeberg, DG III, 578/79.
[3]) Mansi, 27, 590; 27, 1152.
[4]) Mansi 29, 21.
[5]) Vgl. hierzu und zum folgenden: Cochläus, Hist. Hussit. Lib. I, p 20/21; Lib. II, p 109—111; Lib. IV, p 173/74; V, p 183—186, p 206; VI, p 236 ff., p 245 ff.; VII, p 271 ff.

zu bekämpfen und ruft zu mehreren erfolglosen Kreuzzügen gegen die Hussiten auf. Das Konzil schien mehr Glück zu haben, es schließt 1433 nach langen Verhandlungen mit den Böhmen den Kompromiß der Basler Kompaktaten. Als aber das Papsttum unter Eugen IV. und Nikolaus V. der konziliaristischen Bewegung wieder Herr geworden war, bemühte es sich eifrig, diesen Kompromiß, der seinen konsequenten Grundsätzen widersprach, zu lösen, um einen vollen Sieg der Kirche herbeizuführen. Eine bedeutende Hilfe erwuchs ihm dabei durch die gelehrte Seite des Zeitbewußtseins der Renaissance im Humanismus. Die diesem eigene Methode leitete ein neues Stadium der kirchlichen Rückführungspolitik ein.

Dieses neue Stadium eröffnet Piccolomini. An seiner Gestalt beobachten wir, wie in der Renaissance die neue Auffassung von der eigenen Persönlichkeit auch die Persönlichkeit der anderen neu sehen und werten lehrt; sie schreitet dazu fort, die Einflußmöglichkeiten, die man damit an den einzelnen entdeckt, politisch auszunutzen. Wenn wir nun hier den entscheidenden Einfluß Piccolominis erörtern, decken wir zugleich die Voraussetzungen jener Politik auf, die später unter ihm als Papst Pius II. zu ihrer vollen Auswirkung gekommen ist. Am 18. April 1452 wird Piccolomini auf der Romreise Kaiser Friedrich III. von Nikolaus V. zum Nuntius für Böhmen, Mähren und Schlesien ernannt[6]). Dieser Ernennung war eine gute Beobachtung der böhmischen Frage durch Piccolomini vorausgegangen, die ihn zu einer neuen Anschauung der Lage befähigte. An der selbst gebildeten Anschauung Piccolominis sind die humanistischen Grundzüge unverkennbar. Er will die böhmische Frage nicht nach dem Rezept einer fertigen Theorie der Ketzerbekehrung lösen, sondern untersucht vor seiner Urteilsbildung in echt humanistischer Weise die Dinge selbst und gewinnt an ihnen seine Methode. Im Auftrage Kaiser Friedrichs III. reist er im Juli 1451 zum Landtag nach Beneschau in Böhmen und erhält hier von Podiebrad seinen entscheidenden Eindruck[7]). Anschließend hat er auch ein Streitgespräch mit den Taboriten[8]). Bei weiteren Unterredungen mit Podiebrad am Kaiserhof zu Neustadt findet er sein erstes Urteil bestätigt, denn Podiebrad zeigt sich bereits in einer seiner Forderungen, dem Erzbischofshut für Rokyzana, nachgiebig[9]). Auch seinen Verkehr mit dem Kanzler Prokop von Rabenstein und anderen böhmischen Baronen nutzte

---

[6]) Annal. eccles. 1452 No. 6.

[7]) Piccolomini in Beneschau: Aeneas Sylvius, Hist. Bohem. p 129; sein Urteil über Podiebrad: Hist. rer. Fridr. III. Sp. 181.

[8]) Vgl. den Taboritendisput in Aeneas Sylvius, Pii. Pontif. Epist. Lib. I p 667 ff.

[9]) Mansi, Pii II. Orat. P. I p 358. 376/77.

Piccolomini aus, um in die Frage der kirchlichen Wiedervereinigung einzudringen[10]). Im humanistischen Persönlichkeitsdenken befangen, vertraut er nicht auf den Erfolg eines Massenbekehrungsversuches, erwartet aber alles von der Persönlichkeitswirkung eines Führers auf sein Volk. Von nun an wird er nicht müde, die Notwendigkeit des Anknüpfens an Podiebrad in der böhmischen Frage in Briefen und Denkschriften zu erweisen, indem er die einzigartige Stellung des Landesverwesers und sein Ansehen betont: wenn es überhaupt jemanden gibt, der die Lande zur Einheit mit der Kirche bewegen kann, dann ist es Podiebrad. Auf ihn sehen alle[11])! Auch die Beurteilung der eigenen Glaubensgenossen, der katholischen Adelspartei Böhmens, die frei von jeder konfessionellen Enge ist, offenbart uns Piccolominis humanistische Sicht, die ihre schonungslose Schärfe nicht durch überlieferte Wertgesichtspunkte trüben läßt. Besonders bei dem Baron von Rosenberg macht er die Kurialisten auf die Schwäche der Lage und die geringe Uneigennützigkeit dieses Hauptes der katholischen Stände Böhmens aufmerksam. Dem Kardinal Cusa schreibt er, wie sehr jener gegen eine Herausgabe der eingezogenen Kirchengüter sei, während er dem Kardinal Carvajal die Machtlosigkeit Rosenbergs gegenüber Podiebrad schildert[12]). Schließlich findet die humanistische Stimmung, die über dem Vorgehen Piccolominis liegt, auch ihren Ausdruck in Phrasen, die die Wiedervereinigung unter dem Gesichtspunkt eines vaterländischen Verdienstes empfehlen, für das als Lohn die ewige Seligkeit des Himmels winkt[13]). Das Ergebnis seiner böhmischen Studien faßt Piccolomini 1455 in einer Denkschrift zusammen, die den Titel: „Oratio habita coram Calixto III. papa de compactatis Bohemorum" trägt[14]). Seine Arbeit ist nicht ohne Erfolg. Seitens der Kurie wird ein Weg eingeschlagen, der zur Verwirklichung seiner Vorschläge führen mußte. In seinem Sinn schreibt Calixt an Podiebrad und andere Magnaten über die aus

---

[10]) Mansi, Pii II. Orat. P. I p.

[11]) Aeneas Sylvius, Pii Pontif. Epist. Lib. I p 663: Nam magnum illum et potentem virum, quem regni pars maxima sequitur, si concordiae cupidum invenissem, adduci ceteros facile posse credebam. — Si quis est qui civitates ad unionem trahere possit, Georgius est. — Mansi, Pii II. Orat. P. I p 357/58: Anläßlich eines Besuches beim Kaiser sagt Piccolomini über Podiebrad: voluit imperator cum eo me verba facere, ut intelligerem hominis mentem, si forte aliquid esset quod spem porrigeret unionis; nam hic unus est, quem Bohemi cuncti respiciunt.

[12]) Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 41: Piccolomini an Cusa am 24. Mai 1453. Nr. 51 Piccolomini an Carvajal am 10. Juli 1453. In Hist. Bohem. nennt Piccolomini Rosenberg p 127: homo semper se tempori accommodans.

[13]) Vgl. Aeneas Sylvius, Pii Pontif. Epist. Lib. I p 664.

[14]) edit. Joh. Mansi, Pii II. Orat. Pars I.

Böhmen nach Rom demnächst abzusendende Botschaft und gibt seiner Freude Ausdruck, heimkehrende Schafe zu belohnen[15]). Den Utraquistenbischof Rokyzana nennt der Papst seinen „geliebten Sohn“[16]), sagt ihm freies Geleit zu und hält gleichzeitig für Podiebrad hohe Auszeichnungen bereit[17]). Ebenso liegt es auch auf der Linie der Anschauung Piccolominis von der böhmischen Frage, wenn die zur Krönung Podiebrads erschienenen ungarischen Bischöfe den König einen Eid schwören lassen, der keinen der Streitpunkte ausdrücklich erwähnt, sondern verhältnismäßig allgemein gehalten ist[18]).

Die humanistische Einstellung, die der Auffassung Piccolominis zugrunde liegt, ist trotz aller Biegsamkeit in den Dienst eines strengen Kurialismus gestellt. So faßte auch Papst Calixt seine Vorschläge auf, wenn er in einem Brief an Podiebrad trotz aller Aufgeschlossenheit für die böhmischen Wünsche nicht mehr von einer Bestätigung der ihnen von Basel zugebilligten Kompaktaten, sondern von „einmütiger Übereinstimmung“ als Voraussetzung der Einigung mit Rom, dem „wahren Frieden“, redet[19]). Besonders wenn Piccolomini sich über das Halten der Kompaktaten durch die Böhmen äußert, fällt dieser Kurialismus ins Auge. Es ist freilich ein Kurialismus, der durch Piccolominis besondere Entwicklung, die sich geschickt den kirchenpolitischen Machtveränderungen seiner Zeit angepaßt hatte, seine eigentümliche Gestalt erhielt. Von vornherein ist er der Ansicht: Die Kompaktaten sind von den Hussiten verletzt worden[20]). Trotzdem schlägt er dem Papst vor, sie zu bestätigen, weil er in ihnen den einzigen Weg sieht, auf dem der Kirche zugleich mit der Unterwerfung auch die zukünftige Befreiung ganz Böhmens von den Sonderriten gelingen würde[21]). Die Glaubensbedenken, den Böhmen den Kelch zu gestatten, zerstreut Piccolomini mit großer Gelehrsamkeit und führt dabei u. a. auch die Autorität des Basler Konzils ins Feld. Niemals hätten die glaubenseifrigen Väter der internationalen Christenheit, die sich in Basel versammelt hatten, den Kelch frei gegeben, wenn eine derartige Kommunion Ketzerei wäre! Da sie ihre Zustimmung gegeben haben, hält Piccolomini den Genuß des Kelches nicht für

---

[15]) Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 101.
[16]) Ebenda: Nr. 134.
[17]) Ebenda: Nr. 151.
[18]) Vgl. Kapitel I Anmerkung 13.
[19]) Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 106.
[20]) Aeneas Sylvius, Pii Pontif. Epist. Lib. I p 665: Nam compactata postquam violata sunt, rursus innovare magnum est.
[21]) Mansi, Pii II. Orat. I, p 379.

ketzerisch[22]). Aber nachdem er eben noch das Konzil als Glaubensautorität gepriesen hat, behauptet er echt kurialistisch, daß nur die Erlaubnis des Papstes den Genuß des Kelches von einem verderbenbringenden in einen zur ewigen Seligkeit gereichenden Brauch umwandeln werde[23]). Die Form, in der wir hier den Kurialismus vertreten finden, die den Konzilsgedanken bei aller Unterordnung doch noch bejaht, paßt zunächst einmal vorzüglich zu Piccolominis persönlichem Entwicklungsgang. Er hatte ja selbst in seiner Jugend zur Partei des Konzils gehört und dessen Rechte gegenüber der Kurie vertreten, sich aber dann über den Stand der Neutralität dem alten Papst Eugen IV. wieder zugewandt[24]). Verhüllte es nun nicht ein wenig den Abfall, wenn er seinem neuen Standpunkt eine großzügige Weite gab, indem er Restbestände seiner alten konziliaristischen Gedanken ihm unterordnend einbaute? Allein dieser Gesichtspunkt konnte für einen so ehrgeizigen Glücksritter wie Piccolomini nicht ausschlaggebend sein, umso weniger, als wir ihn bald unter den Anwärtern auf die Würde eines Kardinals treffen[25]). Bei seinem Aufstieg vom Sekretär der Hofkanzlei zum kaiserlichen Rat hatte er hervorragenden Anteil an dem Zustandekommen der Gehorsamserklärung des römischen Königs und der deutschen Fürsten an Eugen vom Februar 1447, die das Wiener Konkordat vorbereitete und der deutschen Neutralität von 1439 im Streit Basels gegen Rom ein Ende machte. Er war dafür von Nikolaus V. zum Bischof von Triest ernannt worden. Als er im Jahre 1455 dem neuen Papst Calixt III. die Gehorsamsleistung im Namen des Reiches überbrachte, trug er bei dieser Gelegenheit die erwähnte Denkschrift zur Lösung der böhmischen Frage vor. Es ist bei Piccolominis Ehrgeiz von vornherein nicht anzunehmen, daß sie etwas enthielt, was das Selbstgefühl des neu erstarkten Kurialismus hätte kränken können. Das war auch bei den darin geäußerten Gedanken in der Tat nicht der Fall. In der auf die Epoche des Konziliarismus folgenden Restaurationszeit herrschte die kurialistische Theorie der Summa des Johannes T o r q u e m a d a. Grade sie aber erkannte neben der Unfehlbarkeit des Papstes auch dem Konzil eine solche in Glaubensdingen zu, wenn auch selbst-

---

[22]) Mansi, Pii II. Orat. I, p 369/70: Quod si crimen id fuisset haereticae labis numquam patres illi et doctissimi et zelo fidei succensi, qui ex omni christianitate in Basiliensi concilio convenere, hujusmodi communionem indulsissent. Constat autem ex auctoritate illius concilii sub duplici specie concessam communionem fuisse. Non est igitur adversa fidei postulatio.

[23]) Vgl. ebenda: p 371: Si concedimus quae petuntur ... infinitis animabus paradisi portas aperimus.

[24]) Vgl. zu Piccolominis Lebensweg: Pii Comment. Lib. I.

[25]) Ebenda: p 25.

verständlich der Papst dem Generalkonzil unbedingt übergeordnet wird[26]). Piccolominis Gedanken bewegten sich also durchaus in den zur Zeit strengsten Formen des Kurialismus, die z. B. im Kampf gegen Ockam und seine Schüler vertreten wurden. Die Verbindung, die der Humanismus mit dem Kurialismus in Piccolomini eingegangen war, bildete die Voraussetzung für jene Verwaltung der Glaubensinteressen im Rahmen des deutsch-slawischen Volkstumskampfes, die in so seltener Klarheit ihre Bestimmung durch machtpolitische Gesichtspunkte erkennen ließ.

Wenn wir nun mit einigen Zügen das Bild der weltanschaulichen Lage dieser Zeit ergänzen, zeigt sich uns folgendes: 1458 als Piccolomini den Stuhl Petri bestieg, hatte der Kurialismus die konziliaristische Bewegung so weit zurückgedrängt, daß es dem neuen Papst bei seiner weitblickenden Klugheit nicht mehr schwer fiel, sie zur politischen Bedeutungslosigkeit zu verdammen. Parallel zu der kurialen Theorie Torquemadas, die dem Apostolischen Stuhl Konzil und weltliche Macht unbedingt unterordnete, vollzog sich in der Theologie eine Erneuerung des Thomismus unter Capreolus, die vor allem eine rationalistische Reaktion auf den Irrationalismus der Nominalisten darstellte. Sie wies gegen alle besondere Spitzen auf, die auf den Konziliarismus befruchtend eingewirkt hatten. Beide Restaurationsbewegungen zeigten sich aristotelisch-platonischen Gedanken aufgeschlossen. Dadurch wiederum empfahlen sie sich dem Humanismus[27]). In dieser weltanschaulichen Lage befand sich Europa, als Pius II. nach Mantua einlud, wo auch die zwischen dem Tschechenkönig und den deutschen Breslauern schwebenden Fragen verhandelt werden sollten[28]).

Mit dieser Lage war allgemein zu rechnen, ihr entspricht die Selbstauffassung, die Pius II. von seinem Papsttum hatte, die er bereits in Mantua in charakteristischer Weise zum Ausdruck brachte. Er hielt die Zeit für gekommen, eindringlich die höchste Autorität des römischen Bischofs allen in Erinnerung zu rufen. Diese Absicht bekundet sich z. B. in seiner Rede an die Savoyischen Gesandten[29]), ebenso in der Antwort auf die französische Gehor-

---

[26]) Vgl. zu Johann Torquemada und seiner Theorie: R. Seeberg, DG III, 599 ff.

[27]) Vgl. zur Erneuerung des Thomismus im 15. Jahrhundert: R. Seeberg, DG III, 751 ff.

[28]) Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 173: Pius zeigt Podiebrad seine Abreise nach Mantua an und ermahnt ihn, ebendahin zu kommen. Nr. 179: Kardinal Carvajal an Podiebrad, er sendet ihm die Einladungsbulle und ermahnt ihn gleichfalls, nach Mantua zu kommen. Nr. 192: Die Breslauer schreiben an die böhmischen Barone, teilen ihre Vorladung nach Mantua mit. — Ferner: ED I, 87, 89.

[29]) Mansi, Pii Orat. P. II, p 234.

samserklärung, in der er Ausfälle gegen die Pragmatische Sanktion wagt: sie verletze die Autorität des Apostolischen Stuhles und schwäche die Kraft der Religion. Niemand solle sich einbilden, daß die Autorität der Konzilien die von Gott selbst gefestigte Gewalt Roms beschränke[30]). Ähnlich heißt es in der Retraktionsbulle: Gott hat dem Papst alle Gewalt gegeben und hat damit selbst die Überordnung des Papstes über das Konzil gewollt[31]). Dieser Gedanke liegt in der Konsequenz der ersten Reden, ebenso wie seine großartige Erweiterung: Alle Gewalt in der Christenheit ist von der des Apostolischen Stuhles abgeleitet. Der Vikar Christi, der über sich auf Erden keinen Richter hat, ist Richter über alles[32]). Ganz offensichtlich finden wir hier Anklänge an jenes Wort vom homo spiritualis, der alles richtet, selbst aber von niemandem gerichtet wird, das Bonifatius VIII. in der Zwei-Schwertertheorie verwandte[33]). Gemäß dieser Auffassung von der eigenen Stellung und Machtvollkommenheit hat Pius II. bald zu Beginn seines Pontifikates in Mantua dem Konziliarismus das Urteil gesprochen. Offen spielt er Mantua gegen Konstanz und Basel aus, indem er jeden verdammt, der in Zukunft vom Papst an ein allgemeines Konzil zu appellieren wagt. Die Berufung auf das Dekret „Frequens" war damit verboten und jedem, selbst dem Kaiser, der eine solche vornehmen würde, wurde Bann und Verdammung angedroht[34]). Angesichts des Zusammenhanges des Konziliarismus mit nationalen Gedanken bedeutete seine Verdammung einen Schlag gegen die ihm zugrunde liegenden nationalen Kräfte des aufkeimenden Volksbewußtseins des gesamten Abendlandes.

Diese ungeheuerliche Übersteigerung des Persönlichkeitsgefühls, die den Geist der Renaissance atmete, förderte in ihrer

---

[30]) Mansi, Pii Orat. P. II, p 31 ff.

[31]) Vgl. in der Retraktionsbulle Annal. eccles. 1463 Nr. 126: Haec nos, de Romani Pontificis auctoritate et potestate sentimus, cui et congregare generalia concilia et dissolvere datum est.

[32]) Vgl. ebenda Nr. 118: Requirit autem ordo ut inferiora a superioribus gubernentur, et ad unum tandem perveniatur tamquam principem et moderatorem cunctorum, quae infra se sunt. Sicut grues unam sequuntur, et in apibus unus est rex, ita et in ecclesia militante, quae instar triumphantis se habet, unus est omnium moderator et arbiter Jesu Christi vicarius, a quo tamquam capite omnis in subjecta membra potestas et auctoritas derivatur, quae a Christo domino Deo nostro sine medio in ipsum influit.

[33]) Vgl. Einleitung S. 4.

[34]) Pii Comment. rer. memor. p 91/92: Die Bulle „Execrabilis" vom 18. Jan. 1460. Es heißt darin p 92: Si quis autem contrafecerit, a die publicationis praesentium in cancellaria Apostolica, post duos menses, cuiuscunque status, gradus, ordinis, vel conditionis fuerit, etiam si Imperiali, Regali, vel Pontificali praefulgeat dignitate, ipso facto sententiam execrationis incurat; a qua nisi per Romanum pontificem, et in mortis articulo absolvi non possit.

Auswirkung auf das Gebiet der Politik im böhmisch-schlesischen Raum die Auflösung der bisherigen Kirchenanschauung. Denn noch in Mantua wollte Pius daran gehen, den Streit Podiebrads mit den Breslauern zu entscheiden. Beide Parteien werden daher dorthin gerufen[35]). Für diesen Schiedsspruch war allein der Gesichtspunkt der kurialen Macht richtunggebend. Pius war von vornherein entschlossen, dabei weder der Staatsidee Podiebrads noch dem Glaubenseifer der Breslauer Zugeständnisse zu machen. Den König läßt er es bald bei dessen privater Gehorsamsleistung im Februar 1459 deutlich wissen, daß die Gewährung des Königstitels von einer öffentlichen Gehorsamserklärung abhängt und diese erst vollkommen ist, wenn die hussitischen Irrlehren ausgetilgt werden[36]). Den Breslauern aber bewies er sein Beharren auf machtpolitischen Grundsätzen durch die eindeutige Maßregelung, die er ihnen durch ihren Bischof und später durch seine Legaten zugehen ließ[37]). Bischof Jost verweist nämlich nach seiner Rückkehr aus Rom gegenüber den Glaubensbedenken der Breslauer auf die infolge des Heiligen Geistes unfehlbare Autorität der päpstlichen Entscheidungen und droht dem Ungehorsam mit dem Interdikt[38]).

Wenn aber trotz der grundsätzlichen Weigerung der Papst bereits vorher Podiebrad im Einladungsbreve nach Mantua den Königstitel gibt und seine ergebene Haltung lobt, dann muß des Papstes machtpolitisches Ziel derart gewesen sein, daß er zu seiner Erreichung Podiebrads Mitwirkung benötigte. Dieses Ziel war neben der bereits erörterten Rückführung der Böhmen ein Kreuzzugsplan gegen die Türken. In der Tat hat der Kreuzzugsgedanke des Papstes seine Stellungnahme im Streite Podiebrads mit Breslau schwer beeinflußt. Auch hierbei finden wir die für des Papstes Denken kennzeichnende Verbindung von Kurialismus und Humanismus wieder. Denn der Sieg der Christen über die Ungläubigen befreite gleichzeitig jenes Land von drückender Fremdherrschaft, dessen kulturelle Überreste sich so außerordentlich fördernd auf die Gestaltung eines neuen selbständigen Geisteslebens im Abendlande auswirkten. In der Türkenfrage traf sich bei Piccolomini ehrgeiziges Streben mit ehrlicher Begeisterung und einem Ahnen um die eigene Sendung des hohen Amtes, das er

---

[35]) Vgl. ED I, 89 v. 8. Juni 1459 u. ED I, 87 v. 9. Juni 1459 u. SRS Bd. 8 Nr. 26.

[36]) Vgl. die Antwort des Papstes: Annal. eccles. 1459 Nr. 19 und 20: Non decet Romanum Pontificem, eum Regem publice appellare, qui non ea publice efficit, quae catholico principi conveniunt. Tollantur de medio errores, praeceptis ecclesiae pareatur!

[37]) Vgl. die Vollmacht der Legaten: Annal. eccles. 1459 Nr. 22.

[38]) EL p 59. ED I, 112.

im Alter bekleidete. Schon von jeher hatte sein besonderes Interesse der Türkenfrage gegolten. Bereits in den Tagen der Kaiserkrönung Friedrich III., im April 1452, hatte er, damals noch Bischof, vor dem Papst eine Türkenrede gehalten[39]). Nach der Einnahme von Konstantinopel schlug er im Jahre 1453 in einem Mahnbrief dem Papst Nikolaus einen Fürstentag zur Vorbereitung des Kreuzzuges vor und glänzte danach auf drei Reichstagen mit Türkenreden voller humanistischer Gedanken und Redewendungen. Wie sehr dabei sein humanistisches Anliegen durchschlug, wird u. a. bei seiner Frankfurter Rede im Oktober 1454 deutlich. Mit gewaltigem Pathos beklagt er den Verlust Griechenlands. Diese Heimat der Wissenschaften und Hort der höchsten Philosophie ist jetzt den schmutzigen und ungebildeten Türken ausgeliefert, die Pferdefleisch essen und die Bibliotheken verwüsten, die Wissenschaften und jede menschliche Kultur hassen[40]). Gewiß dürfen wir annehmen, daß Piccolomini seine Betriebsamkeit gegen die Türken schon damals geschickt seinem ehrgeizigen Streben nach dem Kardinalshut einzuordnen verstand. Jedenfalls scheint sie dazu beigetragen zu haben, diese Würde ihm endgültig zu verdienen[41]). Als Papst wollte er gerade in der Verwirklichung des Türkenzuges die Macht des Apostolischen Stuhles vor den Augen aller Welt darstellen. Zu diesem Zweck wird der Kongreß von Mantua einberufen. Bei seiner Eröffnung hält der Papst eine großangelegte Türkenrede. Hinter ihr spürt man mehr als kluge Berechnung einer eitlen Ruhmsucht. Seine Worte waren von einem leidenschaftlichen Glauben an die Mission getragen, als Statthalter Gottes an der Spitze der Könige Religion und Kultur des Abendlandes zu verteidigen. Um diese Sendung zu erfüllen, setzte er den ganzen Reichtum seiner humanistisch geprägten Persönlichkeit ein ohne Rücksicht auf Hinfälligkeit seines eigenen Körpers, das moralische Ansehen der kurialen Politik oder die inneren Glaubensanliegen der Rom untergebenen Völker. Seine persönliche Einsatzbereitschaft wollte nicht davor zurückscheuen, den eigenen kranken Körper in einer Sänfte durch das Getümmel der Schlachten tragen zu lassen[42]).

---

[39]) Mansi, Pii Orat. P I, p 173—181.

[40]) Mansi, Pii Orat. P I p 268 ff. — Vgl. die Türkenreden Piccolominis auf den Reichstagen 1454/55: Mansi, Pii Orat. P I, p 251. 263. 288. 307. 316.

[41]) Vgl. zu Piccolominis Reise im Auftrage des Papstes zu Alphons von Neapel und seiner anschließenden Erhöhung zum Kardinal: Pii Comment. Lib. I, p 26/27. — Seine dortigen Reden: siehe in Aeneae Sylvii, opera quae extant omnia p 497/98.

[42]) Mansi, Pii Orat. P II, p 9 ff., besonders p 28/29.

So persönlich dieser Plan Pius II. infolge seiner humanistischen Entwicklung auch gefärbt sein mochte, er war im Zeitgeist der Renaissance das beste Mittel, die Macht des Papsttums als Einrichtung wieder unermeßlich wachsen zu lassen. Denn wie konnte es denn in einem Augenblick, wo in allen Rom unterworfenen Ländern sich das Volksbewußtsein der einzelnen Nationen stark zu regen und gegen die römische Bevormundung zu wehren begann, besser seine Unentbehrlichkeit beweisen, als durch seine einheitsbildende Kraft? Vielleicht war es möglich, die aufkeimenden Selbstständigkeitsgelüste mit einem Hinweis auf die große abendländische Schicksalsgemeinschaft zurückzudrängen, die gegenüber einem äußeren Angriff einer einheitlichen Führung bedürfe. Jedem mußte es einleuchten, daß einer solchen Aufgabe gegenüber nationale Unterschiede bedeutungslos waren. „Niemand soll sagen, ich bin ein Deutscher, ich Franzose, Ungar oder Böhme! Alle sind aus einem Geschlecht, alle sind Christen, alle sind Brüder!“[43]) So hatte der Papst bereits als Bischof zu Neustadt 1455 den Völkern zugerufen. Ebenso sollten auch jetzt nicht einzelne Nationen ermahnt werden, in gelegentlichen Kriegszügen die Flut der Türken einzudämmen, das ganze Abendland sollte geschlossen unter der alle einenden Leitung des römischen Bischofs sich zu einem Vernichtungskampf gegen die Macht des Sultans entschließen. Dieses Unternehmen mußte zu einer großartigen Darstellung der kirchlichen wie politischen Einheit Europas werden. Niemand aber war überlieferungsgemäß mehr berechtigt, diese Einheit herzustellen als der Nachfolger Petri, dessen Stuhl, die Quelle aller irdischen Gewalt zu sein, beanspruchte. Gelang dieses Werk, dann hatte der römische Universalismus mit seiner monarchischen Spitze seine Daseinsberechtigung praktisch bewiesen. Der Kampf des Papsttums gegen die geistig-seelische Eigenständigkeit der politischen Führung der Völker hätte damit gleichzeitig eine Schlacht gewonnen, die kurialistische Restauration ihren Höhepunkt gefeiert. Die einheitsbildende Kraft des Papsttums war der Schlüssel zu seiner Bedeutung. Daher können wir die Politik Pius II. in der böhmischen Frage auch als Folge der Einheitsspekulation hinsichtlich eines Kreuzzuges fassen. Die Kurie mußte in Podiebrad eine wichtige Stütze ihrer Politik sehen, wenn er etwa den Ungarnkönig mit dem Kaiser auszusöhnen versuchte[44]). Weil man diese Haltung von vornherein zu schätzen wußte, hatte der Papst bereits im

[43]) Mansi, Pii Orat. P I, p 313: Cavete ne sint inter vos discordiae, nemo dicat: ego Theutonicus, ego Gallicus, ego Hungarus, ego Bohemus. Sit unum genus hominum, omnes Christiani estote, omnes cruce signati, omnes fratres!

[44]) Vgl. Kaprinai, Hung. Diplomat. P. II, p 405 f.

August 1459 in einem Brief an Podiebrad seine eindeutige Parteinahme für ihn ausgedrückt[45]). Die Breslauer dagegen wurden durch einige unverfängliche Breven[46]) und eine Verbesserung im böhmischen Geleitsbrief[47]) hingehalten. Als sie sich endlich infolge der päpstlichen Gesandtschaft gefügig zeigen, wird ihr Gehorsam durch eine Ablaßbulle belohnt[48]).

Nachdem wir so die großen machtpolitischen Bestrebungen in ihrer Bedeutung für die kuriale Politik im böhmisch-schlesischen Raum kennengelernt haben, wollen wir nun an einem bestimmten Fall untersuchen, welche unglaubwürdigen, gewundenen Wege die Theologie päpstlicher Sendlinge einschlagen mußte, um diesem politischen Ziel gerecht zu werden. Wir wählen als Beispiel des Einflusses der päpstlichen Machtpolitik auf die theologische Beweisführung die Verhandlungen der Legaten Hieronymus Lando und Franz von Toledo, die dem Vertrag vom Januar 1460 zwischen Breslau und Podiebrad vorangingen. Diese beiden wurden im Herbst 1459, als der Streit Breslaus mit Podiebrad dem Papst für seine großen Pläne höchst ungelegen war, beauftragt, die deutschen Bürger unter die Botmäßigkeit des Tschechenkönigs zu bringen. Sie hatten die Vollmacht, Verträge zu schließen oder zu lösen, Aufständische zur Ordnung zu bringen usw.[49]). Ihr Ziel stand von vornherein fest: Die Breslauer mußten bewegt werden, ihren Widerstand gegen Podiebrad aufzugeben. Zu diesem Zwecke war ihnen klarzulegen, daß Podiebrad kein Ketzer sei und die Kirche seiner Rechtgläubigkeit traue[50]). Nun ließ sich aber schließlich doch nicht leugnen, daß in Böhmen das Hussitentum noch nicht ausgerottet war. Daher mußten die Breslauer zu einer Duldsamkeit ermahnt werden, die selbst, wenn der König ein Ketzer gewesen wäre, ihm den schuldigen Gehorsam nicht versagt hätte. Die Legaten beginnen ihr Werk zunächst taktisch damit, daß sie in der ersten Rede[51]) vor der Gemeinde ihre Augen vor dem Glaubensanliegen, das dem Streit mit Podiebrad zugrunde lag, verschließen. Sie wollen nur die politische Seite sehen. Mit einigen Vernünfteleien wird der Widerstand der Stadt als politische Unklugheit hingestellt, die infolge der Türkengefahr noch ganz beson-

---

[45]) EL p 60: continue tamen optamus, ut salva fidei veritate tui omnino essent et tibi in cunctis parerent.

[46]) Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 183.

[47]) Ebenda: Nr. 181.

[48]) SRS Bd. 8 Nr. 56a, b; ED I, 168.

[49]) Annal eccles. 1459 Nr. 22.

[50]) EL p 83: Satis est, quod inpresenciarum non credimus regem hereticum esse, major pars regni catholica est, et rebus existentibus ut sunt, papa suadet vobis unionem et pacem.

[51]) El p 65—71; ED I, 120—127.

ders unchristlich sei. Da von dem Ketzertum Podiebrads mit keinem Wort geredet wird, braucht auch noch keine theologische Beweisführung einzusetzen. Freilich ließ sich bald das religiöse Motiv des Zwistes nicht mehr totschweigen. Darum erkennen die Legaten zu Beginn ihrer zweiten Rede[52]) das Glaubensanliegen des Widerstandes ausdrücklich an[53]). Damit aber mußten sie sich zugleich einer theologischen Erörterung stellen. Denn wenn sie auch des Königs persönliche Ketzerei kräftig zu bestreiten suchten, so blieb doch immerhin noch seine Duldsamkeit gegen die Hussiten zu rechtfertigen. Um den Bürgern den letzten Grund zum Widerstand zu nehmen, trugen sie daher mit der Autorität der Kirche eine Lehre vor, nach der außer in Glaubensdingen auch dann der Obrigkeit zu gehorchen war, wenn sie sich offen zum Heidentum bekannte.

Sie gingen bei ihrer Beweisführung von der Grundlage des Naturrechtes aus, die ihnen auf dem Felde der theologischen Meinungen recht weiten Spielraum gewährte. Das Naturrecht bezeichnete die der Vernunft des Menschen von Natur innewohnende Richtung auf das Gute. Es umfaßte die unveränderlichen Vernunftgrundsätze zur Gerechtigkeit und war für alle bestehenden Rechtssatzungen Grund und Maßstab. Dieses vernünftige, dem Menschen angeborene Recht ist zugleich Ausdruck des göttlichen Willens, als solcher ist der Inhalt der natürlichen Vernunft zugleich auch immer schriftgemäß[54]). Diese Naturrechtanschauung war sowohl dem herrschenden Thomismus, als auch dem theologischen System Augustins und der Gedankenwelt des Ambrosius gemeinsam. Mit ihrer Hilfe konnte man von ein und demselben allen geläufigen, weil thomistischen Ausgangspunkt zu ganz verschiedenen höchst unthomistischen Ergebnissen gelangen. Gerade deshalb lag hier die für die Absicht der römischen Legaten geeignete Kampffläche. So kreisen ihre Gedanken um die durch jene Naturrechtanschauung positiv gelöste Frage nach dem Verhältnis von Natur und Offenbarung. Dabei blieben ihre Worte dem Klang nach zunächst wenigstens noch thomistisch, während ihr Sinn bereits auf die von Ambrosius und Augustin daraus gezogenen Folgerungen abzielte, durch deren Aussprechen sie dann die Breslauer so sehr überraschten. Die Bedeutung der Vernunft in diesem religiösen Zusammenhang war gar nicht zu übersehen. Das bot eine vortreffliche Gelegenheit, nun auch von der Theologie her gegen die Unvernunft des Bres-

[52]) El p 76—86; ED I, 135—148.

[53]) El p 77: quod ergo nulle temporalium utilitatum cause, nulla superbe adipiscende libertatis ambicio vos impulerit, ut non obediveritis, ut restiteritis, sed solum fidei causa et zelus religionis, qui vos urit, qui vos affligit, qui denique vos comedit, certi quidem sumus.

[54]) Vgl. R. Seeberg, DG III, 450 ff.

lauer Widerstandes Sturm zu laufen. Daher dämpfen sie die Kampfeslust der Bürger mit einem Ambrosiuszitat, das die Vernunft zur Norm des Glaubenseifers setzt und von den Folgen eines widervernünftigen Eifers her diesen selbst verurteilt[55]). Die Vernunft kann gar nicht wider den Glauben stehen nach jener Naturrechtlehre, denn der Glaube hebt die Natur nicht auf, sondern er reinigt, steigert und vertieft sie. Das war gute altlateinische Anschauung (Ambrosius)[56]), und jedermann hätte es auch für Thomismus halten können, wenn die Legaten nicht daraus gefolgert hätten: Also sei es gestattet, einen Ketzer seiner Person nach zu lieben und trotzdem seine Ketzerei zu verdammen[57]). Damit glaubten sie, Podiebrads Verhalten gegenüber den Hussiten als untadelig hingestellt zu haben. Es war nun von der Liebe, die sich auf die Person der Ketzer bezog, bis zur Duldung der Ketzerei selbst nur noch ein Schritt. Denn die Vernunft spielte auch hierbei die entscheidende Rolle. Unsinnig wäre es für die Kirche, gegen Ketzer einzuschreiten, wenn sie dabei den allgemeinen Frieden verletzen müßte, lieber soll man sie tragen. Danach handelt Podiebrad, und diese Weisheit wird ausdrücklich von Augustin und der Schrift gebilligt[58]). Bereits an diesem Punkt wurde die Spannung zwischen jenen an Augustin ausgerichteten Worten der Legaten und der üblichen Praxis der Kirche in diesem Zeitalter erschreckend deutlich. Zu gewissen Zeiten, so reden die Legaten ihren Hörern zu, kann man sich vorsichtig äußerlich mit den Ketzern verbinden, von denen man innerlich immer geschieden bleibt. So rät die den Glauben regelnde Vernunft: die Hunde in der Kirche zu dulden, damit nicht noch schlimmere Übel erwachsen[59]). Durch den engen Anschluß an Augustin konnten sie so die Ketzertoleranz beweisen, freilich nur in schwerem Gegensatz zu der dieses Zeitalter beherrschenden thomistischen Lehre.

Die Anschauung Augustins und Thomas' von Aquino von den Ketzern ist wesentlich durch ihre Stellung zur Kirche, im Beson-

---

[55]) EL p 77.

[56]) Vgl. R. Seeberg: DG II, 369.

[57]) EL p 80: Fides non tollit naturam, sed proficit. Si quis nostrum patrem aut fratrem habeat hereticum, personam amare possumus, heresim non amando. Reprehendamus ergo, quod malum et alienum est, et foveamus, quod bonum et nostrum est; bonum autem et nostrum est natura, non culpa.

[58]) EL p 79: Nam secundum b. Augustinum in plerisque locis librorum suorum, ymmo secundum sententiam nostri salvatoris, quando multitudo est in crimine, nec salva pace ecclesiastica mala puniri possunt, tolleranda sunt pocius quam violata pace punienda.

[59]) EL p 82: A malis semper corde disjungimini, ad tempus caute corpore copulamini. — Hereticos ergo ecclesia tollerat, ymmo, ut Augustinus dicit: Canes tolleramus in ecclesia, ne deteriora mala sequantur.

deren zur organisierten Kirche, bestimmt. Nach Augustin[60]) ist der Zusammenhang zwischen der organisierten, sichtbaren sakramentsverwaltenden Kirche und ihrem Wesenskern der durch Geist und Liebe geeinten Gemeinschaft, die von Christus begnadet ist, ganz allgemein dadurch gesichert, daß am Ausgangspunkt beider als Stifter und wirkende Kraft derselbe Christus steht. Im Einzelfall wird aber bei dem Sakramentsgenuß keine Gnadenmitteilung des Geistes gewährleistet. Obwohl der Geist nur innerhalb der sakramentalen Heilsanstalt wirkend gedacht wird, ist daher bei Augustin der Genuß des Sakramentes und die äußere Zugehörigkeit zur Kirche allein noch kein entscheidendes Kennzeichen wahrer Christlichkeit. So umfaßt die sichtbare Kirche nach Augustin sowohl Fromme als auch Gottlose. Erst die Trennung von ihr scheidet die Geister. Denn sie ist zugleich Verleugnung des Geistes und der Liebe, gerade der Kennzeichen der wahren Heiligen. Bereits von diesem Ansatz her mußte Ketzertoleranz geboten sein, solange die Ketzer innerhalb der Kirche blieben. Daß es aber den Utraquisten nicht um Trennung von der Kirche, sondern um Anerkennung innerhalb von ihr ging, zeigen die Ausführungen des Utraquisten Kostka vor Pius II. anläßlich der Verdammung der Kompaktaten[61]). Außerdem, wenn nach Augustin zwischen Gnade und Sakrament im Einzelfall kein sicherer Zusammenhang bestand, dann waren die Utraquisten grundsätzlich im Falle der Ketzerei der Kirche ungefährlich. Denn sie konnten ihr tragendes Wesen, die Gemeinschaft der Begnadeten, eben infolge ihrer Ketzerei niemals erreichen, mithin auch nicht stören. Im Anschluß an diese Anschauung konnten daher die Legaten die Duldsamkeit nicht zuletzt unter dem Gesichtspunkt der Einheit und der Demut empfehlen[62]). Das wird in dem Augenblick anders, wenn der Zusammenhang zwischen jener durch Geist und Liebe geeinten Gemeinschaft zur sichtbaren organisierten Kirche von einem schwankenden in einen festen umgewandelt wird. So geschieht es bei Thomas durch eine genaue Festlegung der Beziehung zwischen Gnade und Sakrament[63]). Das Wirken Christi vollzieht sich nach Thomas als mystische Durchdringung der Menschheit mit den Kräften der Gnade nur mittels der Sakramente. Geist und Gnade sind an die Sakramente gebunden. Bei dieser Sicht droht freilich der Kirche von den Ketzern eine viel größere Gefahr: Geist und Gnade, die ihr eigentliches Wesen bilden, sind jenen durch die Sakramente unmittelbar zur Schän-

---

[60]) Vgl. zum Kirchenbegriff Augustins: R. Seeberg, DG II, 464 ff.
[61]) Vgl. Kapitel I, S. 19.
[62]) EL p 82.
[63]) Vgl. zum Kirchenbegriff des Thomas: R. Seeberg DG III, 565 ff.

dung ausgeliefert. Um diesen Frevel zu verhüten, müssen die Ketzer aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgestoßen werden. So lehrte die zur Zeit allgemein verbreitete Anschauung, die die Legaten, durch ihr Ziel gezwungen, zur großen Verwunderung der Breslauer verleugneten.

Ganz ähnlich verfuhren die Legaten in einer zweiten Linie ihrer Beweisführung, mit der sie die Anschauung von der Ketzertoleranz stützten und zugleich erweiterten. Um gegen alles Unvorhergesehene gesichert zu sein, setzten sie den nicht zugegebenen Fall, die Breslauer ständen wirklich einem Ketzerkönig gegenüber. Auch dann wären sie ihm außer in Glaubensdingen zum Gehorsam verpflichtet. Bei ihren Ausführungen verstecken sie sich wieder hinter Augustin, wie das folgende Zitat zeigt. Augustin hatte nämlich vom Naturrecht aus eine positive Staatsauffassung vertreten. Er hatte im Staat eine Gemeinschaft zum Zwecke des irdischen Friedens gesehen, die durch das der menschlichen Vernunft innewohnende Recht geordnet wird. Dieser Ordnung der irdischen Dinge haben sich auch die Glieder der Kirche zu fügen, da der äußere Friede auch ihrem Streben nach dem himmlischen Ziel dienlich ist. In jedem Falle aber, selbst wenn der Träger der Staatsgewalt Heide ist, ist dem Staat in irdischen Dingen zu gehorchen, denn nach naturrechtlicher Anschauung ist das vernünftige Recht, aus dessen Bereich auch der Staat stammt, an sich bereits Ausdruck göttlichen Willens[64]). Darum können die Legaten triumphierend Augustin zitieren, der vorschreibt: einen Heiden, der in Amt und Würden steht, um dieser Würde willen zu ehren, obwohl er an sich unwürdig ist, da er bei Ausübung der göttlichen Ordnung dem Teufel dient[65]). In Überspitzung dieses Gedankens messen sie sogar der Königswürde gewisse heimliche Kräfte bei, die selbst den Feinden Gottes zuteil würden[66]).

Derartige gewundene theologische Gedankengänge mußten die päpstlichen Boten gehen, um den machtpolitischen Plänen des römischen Universalismus die Wege zu ebnen. Nach den Erkenntnissen der Folgezeit trug diese Legation in doppelter Hinsicht zur Erschütterung des konservativen religiösen Bewußtseins der Breslauer bei. Erstens hatte die theologische Beweisführung der Legaten den Eindruck der inneren Unwahrhaftigkeit hinterlassen. Zweitens hatten sie, um die Rechtgläubigkeit und Ehrlichkeit Podiebrads glaubhaft zu machen, die Autorität des Papstes stärker ins Feld geführt, als ihnen selbst später nach den Ereignissen

---

[64]) Vgl. zu Augustins Staatsauffassung: R. Seeberg, DG II, 475 ff.
[65]) EL p 85.
[66]) Ebenda.

von 1462 lieb gewesen sein mag[67]). Dazu kommt, daß sie auch aus dem anti-nationalen Charakter der kurialen Wünsche keinen Hehl machten. Denn in der richtigen Erkenntnis der völkischen Wurzel des Widerstandes reizen sie die Breslauer durch den ironischen Hinweis auf die Regierung Kaiser Sigismunds. Er hätte sich durch die Säkularisierung des Kirchengutes gegen göttliches und menschliches Recht versündigt, ohne daß die Breslauer ihm den Gehorsam verweigert hätten[68]). Zunächst aber gelang es einmal dem römischen Universalismus, die Breslauer, z. T. wider ihren völkischen Willen, zu bestimmen, den Vertrag[69]) vom 13. Januar 1460 zu schließen. In ihm verpflichteten sie sich, dem Tschechenkönig nach Ablauf von 3 Jahren zu huldigen. Da aber bereits alle Untertanenpflichten innerhalb dieser Frist von ihnen erfüllt werden sollten, war praktisch die Unterwerfung der deutschen Stadt mit Abschluß des Vertrages vollzogen.

Kaum war der Vertrag geschlossen, da spürte man bereits wieder die Stimmung des Mißtrauens gegen Podiebrad aus dem Briefwechsel der Kurialisten[70]). Bald greift diese Stimmung auch auf den Papst über, der schließlich Hieronymus Lando, den Erzbischof von Creta, am 1. 1. 1462 noch einmal mit dem Streitfall betraut und ihn bevollmächtigt, den Huldigungsaufschub zu verlängern[71]). Schließlich verspricht der Papst den Breslauern auf ihre Bitten, einen Kardinal zu senden, der die Stadt in päpstlichen Schutz nimmt[72]). Ohne Zweifel liegt der Anlaß zum päpstlichen Argwohn in dem Hinauszögern der versprochenen böhmischen Gesandtschaft durch den König. Seine Entschuldigungen werden bald nicht mehr geglaubt; man zweifelt an der Ehrlichkeit seiner Versprechungen[73]). Dazu kommt, daß sich Gerüchte über Kriegsabsichten Podiebrads gegen Breslau in Rom zugleich mit den Nachrichten von anti-päpstlichen Bündnissen verschiedener Reichsstände verbreiten[74]). Als aber nun die so sehnsüchtig erwartete Gesandtschaft der Böhmen in Rom endlich eintrifft, kommt sie nicht, um die alten Zustände wieder herzustellen, sondern bittet um Bestätigung der Kompaktaten[75]). Der Papst, der sein in Podiebrad gesetztes Vertrauen enttäuscht sieht, will ihn zur Entscheidung zwingen und

---

[67]) EL p 78—83.
[68]) Ebenda p 81/82.
[69]) Ebenda p 90 ff.
[70]) Kapriani, Hung. Diplomat. P. II, p 400. — SRS Bd. 8 Nr. 42.
[71]) SRS Bd. 8 Nr. 69.
[72]) SRS Bd. 8 Nr. 76.
[73]) Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 238.
[74]) SRS Bd. 8 Nr. 71.
[75]) SRS Bd. 8 Nr. 80.

verdammt daher am 31. März 1462 öffentlich die Kompaktaten[76]). Damit trat der römische Universalismus im böhmisch-schlesischen Raum in einen neuen Abschnitt seiner Wirksamkeit ein. Dieser Umschwung wurde m. E. nicht durch die neue Gunst der politischen Lage, etwa im Blick auf den bevorstehenden Ausgleich des Kaisers mit Ungarn[77]), ausgelöst, sondern durch den Zusammenbruch des Bildes, das Pius II. im humanistischen Geiste einst von der Persönlichkeit Podiebrads gewonnen hatte. Das utraquistische Bekenntnis des Königs auf dem Laurentius-Hoftag zerstörte die Illusionen des Papstes gründlich. Aus dem gütigen Friedensstifter und der größten Hoffnung für die Wiedervereinigung Böhmens mit der katholischen Kirche wurde nun in den Augen der Kurie ein Verbrecher, der vielfachen Mordes angeklagt wird[78]). Ketzer, Verstörer, Meineider sind in der zweiten Periode die schmückenden Beiworte der päpstlichen Bullen[79]). Einst hatte Piccolomini unter den Voraussetzungen humanistischer Geistigkeit die Anwendung kirchlicher Strafmaßnahmen gegen die Hussiten abgelehnt. Die Kirche würde zum Gespött werden, hatte er damals behauptet, wenn sie bannt, niemand aber gehorcht[80]). Nach Zusammenbruch seiner humanistischen Hoffnung jedoch mußte er sich als Papst nicht anders zu helfen, als diesen gefährlichen Weg des Strafverfahrens zu gehen.

Der neuen Lage entsprechend unterschied sich auch die theologische Beweisführung nicht unbeträchtlich von jener, die uns aus den Reden des Legaten von 1459/60 bekannt ist. Allerdings beruft man sich wieder auf Augustin bei der wesensmäßigen Bestimmung der Kirche. Jedoch wie die thomistische Auffassung auch nichts völlig Neues ist, sondern Augustins Bestimmung zugrunde legt, trotzdem aber durch Einschränkung und Präzisierung zu neuen Ergebnissen kommt, ebenso geht es auch hier. Augustins Ansatz wird beibehalten, dann aber denkt man völlig unaugustinisch weiter, bis schließlich am Ende der Überlegung Gedanken stehen, die den Geist des Thomismus spüren lassen. Die Kirche wird in dieser zweiten Periode als der lebendige, mystische Leib Christi bestimmt, in dem allein der Geist des unsterblichen Lebens wohnt. Wenn man zu diesem Leib gehört, gehört man zur katholischen Kirche. Wer sich von ihrer Einheit scheidet, scheidet sich von dem Reiche Christi, selbst wenn er dasselbe glaubt wie ein Katholik. Denn nach Augustin genügt dieser

[76]) SRS Bd. 8 Nr. 78. — Palacký, Urkundl. Beiträge: Nr. 278.
[77]) Vgl. die Mitteilungen in: SRS Bd. 8 Nr. 86; 94.
[78]) SRS Bd. 9 Nr. 344.
[79]) Vgl. SRS Bd. 9 Nr. 311.
[80]) Mansi, Pii Orat. I, p 365/366.

Glaube nicht, wenn der Gläubige nicht gleichzeitig in Einheit mit der Kirche steht. Daher ist die Zugehörigkeit zu der katholischen Kirche Heilsbedingung, weil nur in ihr der lebendige Christus wohnt. Dem einen Christus entspricht die eine Kirche, die eine bleibt, auch wenn sie über den Erdball zerstreut ist, denn die Vielheit der Kirchen wird zu der einen, die Grundstein und Mutter aller ist, geeint, eben zu jener Römischen und Apostolischen Kirche[81]). So lehrt Pius in einem Konsistorium während dieser zweiten Periode, und tatsächlich vollzieht sich Christi gegenwärtiges Wirken nach Augustin in keinem anderen Raume als dem von ihm gesetzten: der geschichtlichen, sichtbaren Kirche. Allerdings besteht zwischen der Schar der Begnadeten und den allgemeinen Mitgliedern jener Kirche keine nähere Beziehung als etwa zwischen „Inhalt und Gefäß, die beide von demselben Meister für einander bestimmt geschaffen wurden"[82]). In der Konsequenz dieser Anschauung liegt: Wer Anteil am Inhalt hat, ist gleichzeitig im Gefäß. Bei ihm kann von wahrem Glauben geredet werden. Darum ist es so schädlich, sich vom Ganzen der Kirche zu trennen, wovor der Bischof von Torcello die in Brünn 1463 versammelten böhmischen Stände warnt unter Heranziehung vieler Autoritäten[83]). Je mehr aber die theologische Weite der Kirchenanschauung Augustins im Sinne des Thomas eingeschränkt wird, desto gröber kann bei dem nunmehr eindeutigen Sachverhalt die Ausdrucksweise werden. Thomas bestimmt die Kirche als communio fidelium[84]). In diesem Geist erklärt Paul II. in der Absetzungsbulle für Podiebrad vom 23. Dezember 1466: Außerhalb des katholischen Glaubens gelangt niemand zur ewigen Seligkeit, mag er auch noch so edel, würdig, gerecht oder fromm sein[85]). Während hier der

[81]) Vgl. den Bericht des am 16. Juni 1464 unter Pius II. in Podiebrads Angelegenheit abgehaltenen Konsistoriums: SRS Bd. 9 Nr. 253a: Ut certum sit, qui ab ecclesie unitate recedit de regno Christi separatus existat. Hereticus autem nominatur, qui a catholica ecclesia divisus est. Nam, ut ait beatus Augustinus, non sufficit credere que catholicus credit, sed requiritur, quod qui Christi membrum esse debet unitatem ecclesie teneat. Unitatem igitur ecclesie tenere adeo est de necessitate salutis, quod impossibile est separatum a vita Christi eterne posse vivere; est enim membrum a vivo corpore Christi mistico abscisum in quo solo est spiritus vite immortalis. Ut autem ecclesia per orbem diffusa possit esse et manere una, multitudo ecclesiarum ad unam, que est omnium mater et firmamentum, que Romana et apostolica dicitur unitur.

[82]) Vgl. R, Seeberg: DG II, 464.

[83]) SRS Bd. 8 Nr. 174b.

[84]) R. Seeberg: DG III, 567.

[85]) SRS Bd. 9 Nr. 345: cum extra fidem catholicam quam sacrosancta Romana predicat et observat ecclesia nullus quavis generis nobilitate preclarus aut dignitate sublimis justus et pius ceterisque redimitus virtutibus ad salutem proficiat sempiternam.

gleiche Glaube im Sinne einer lehrhaften Anerkennung zur Voraussetzung der Einheit mit der Kirche gemacht wird, hat Augustin in der durch Geist und Liebe geeinten Gemeinde der Heiligen die Voraussetzung des echten Glaubens gesehen. Nach seiner Anschauung genügte es gerade nicht, nur dasselbe zu glauben, was die katholische Kirche glaubt. In diesem Sinne ist er auch in dem erwähnten Konsistorium von Pius II. zitiert worden, um die Notwendigkeit des Haltens kirchlicher Einheit zu erweisen. Die Beweisführung der Bulle Pauls II. und dieses Konsistoriums haben beide das gleiche Ziel, die Zugehörigkeit zur römischen Kirche für die ewige Seligkeit verbindlich zu erklären. Der Unterschied ihres methodischen Vorgehens ist kennzeichnend für die Entfaltungsmöglichkeit der römischen Theologie über eine Umdeutung Augustins zum Thomismus hin, die für die Stärkung der universalistischen Bestrebungen von hoher Bedeutung war.

Auch die vom Kurialismus zur böhmischen Frage in unserem Zeitabschnitt vorgetragene Auffassung über die Verknüpfung von Kirche und Staat atmet den Geist des Thomas, der die Welt in der Weise aufgliedert, daß die Träger weltlicher Gewalt unlöslich verknüpft hinter einer Hierarchie zu stehen kommen, durch die der Leib Christi stufenförmig geordnet wird[86]). Darum schreibt Pius II. in einem Brief vom 16. Mai 1463 dem Kaiser: Christus ist König aller Könige, seinem Reich, der Kirche, sind deshalb alle irdischen Könige untergeben. Daher kann auch in einem weltlichen Reich niemand eine Würde bekleiden, der sich von der Kirche getrennt hat. Es ist Pflicht des Vikars Christi, darauf zu achten[87]). Diese Haltung wurde besonders bei der von Rom später für Podiebrads Untertanen ausgesprochenen Eidesentbindung von Bedeutung. Wie weit in dieser Frage der Papst befugt ist, in innerstaatliche Verhältnisse einzugreifen, betont Paul II. ausdrücklich in einem Schreiben vom 14. Mai 1467. Er erklärt: Zwischen Katholiken und Ketzern gibt es keine Bande, daher wiederhole er die Eidesentbindung vom Treueid und jeglicher Verpflichtung gegenüber dem König[88]). Schließlich begreift

[86]) R. Seeberg. DG III, 567 ff.

[87]) SRS Bd. 8 Nr. 156b: sed se ipsum per publicam declaracionem a corpore Christi mistico et sancta ecclesia cujus Christus caput existit damnabiliter, quod cum dolore referimus, separasse, et cum Christus deus noster sit rex regum et dominus dominancium necesseque existat omnes christianos reges de ipsius regno esse, quod est universalis ecclesia, cui nos licet immeriti ut ejusdem vicarius presidemus: certum profecto est eum, qui se ipsum ab ecclesia catholica scismatice separat in republica christiana nullam aut regiam aut aliam tenere posse dignitatem, nos quoque, ut fidelem Christi vicarium decet, eundem pro ethnico et publicano atque abscisso de corpore Christi membro sine ulla dissimulacione habere tenemur.

[88]) SRS Bd. 9 Nr. 362.

die Absetzungsbulle von 1466 das Verhältnis der Kirche zum Staat auch unter der Formel der alten Zwei-Schwertertheorie[89]). Damit waren also die milden Töne der Legaten von 1459/60 über die Duldung der Ketzer verklungen. Paul II. besteht darauf, das faule Glied vom Körper abzuschneiden, damit es nicht die anderen vergifte[90]). Einem Ketzer zu gehorchen, ist für einen Katholiken unwürdig und für sein Seelenheil äußerst gefährlich. Einen Ketzer zu schonen, ist nicht Mitleid, sondern Frevel[91]). Einem Häretiker muß Reich und Ehre genommen werden[92]). Als Äußerungsformen der Ketzerei werden Anmaßung und Heuchelei herausgestellt. Der Ketzer maßt sich an, mehr zu wissen als alle anderen[93]). Den Ketzern ist es geradezu angeboren, im Namen von Frieden und Einheit und unter christlichem Deckmantel die Unvorsichtigen zu täuschen, um dadurch den Strafen der Kirche zu entfliehen[94]). Bei der Behandlung von Ketzereien stellt Paul II. unter Berufung auf Gelasius den Satz auf: Eine Häresie, die bereits einmal von einem Konzil verhandelt und beurteilt wurde, dürfe nicht nochmals erörtert werden. Damit weist er zugleich Podiebrads Begehr nach einem Tag zur Verhandlung der Glaubensdinge ab[95]).

Wenn wir die politischen Folgen dieses neuen römischen Vorgehens überschauen, ergibt sich: Die Strafmaßnahmen[96]), von denen obige theologische Anschauungen begleitet waren, zerstörten in Böhmen den Staat Podiebrads. Die Konfessionsgrenze, die dort bisher eine fließende gewesen war, erstarrte. Der Geist des Konfessionalismus erhebt sich[97]). Die ständische Opposition des Hochadels gegenüber dem absolutistischen König erstarkt mit römischer Hilfe zum staatsspaltenden böhmischen Herrenbund

---

[89]) SRS Bd. 9 Nr. 345: utriusque gladii potestate.

[90]) SRS Bd. 9, Nr. 313: Ita enim necessario expedire providimus, ut putrido membro quod medicinam non recipit a corpore preciso reliqua membra a labe serventur innoxia aut infecta fortassis facilius curentur.

[91]) Ebenda: Sunt enim in ipso regno plurimi catholici populi barones et principes deo et apostolice sedi devoti, quos sicuti heretico parere est prorsus indignum, ita et animarum saluti valde periculosum. Impietas namque non misericordia est, uni parere et universos in discrimen adducere, presertim cum multis crassantibus exemplo sit opus et morbida ovis sit a grege separanda, ne morbus unius contagione sui universas inficiat.

[92]) Vgl. die Antwort Paul II. auf den bayrischen Vermittlungsvorschlag vom Winter 1465/66: SRS Bd. 9 Nr. 316.

[93]) SRS Bd. 9 Nr. 313: Paul II. an Podiebrad: Maxime profecto et intollerabilis arrogancie et temeritatis est te solum velle plus sapere quam reliqui christiani omnes et quam tota simul sapit ecclesia.

[94]) SRS Bd. 9 Nr. 316.

[95]) SRS Bd. 9 Nr. 313.

[96]) SRS Bd. 8 Nr. 148. 149. Bd. 9 Nr. 253. 311. 345.

[97]) Vgl. die Antwort der katholischen Barone auf dem Laurentiushoftag: Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 281b; ED I, 198.

vom Herbst 1465[98]). Die Verlagerung dieses größtenteils innertschechischen Gegensatzes auf religiöses Gebiet bewirkt eine neue Waffenbrüderschaft der Slawen und Deutschen in dem Augenblick, als sich der Herrenbund zur katholischen Liga weitet[99]). Damit waren die völkisch-deutschen Regungen der Breslauer und ihrer schlesischen Bundesgenossen mit den ständischen Interesen des tschechischen Adels gekoppelt.

Eine zweite Wirkung dieser kurialen Politik besteht ohne Zweifel in einer Förderung der politischen Verselbständigung Schlesiens. Damit daß der Papst Breslau in seinen eigenen Schutz nahm und der Stadt zur Verteidigung einen Legaten gab, wurde sie praktisch zuerst aus dem nunmehr von Tschechen geführten Staatsverband Böhmens herausgelöst[100]). Andererseits ist nicht zu übersehen, daß im Zuge der gleichen Politik Breslaus Anlehnung und die Angliederung ganz Schlesiens an Polen von der Kurie als aussichtsreiche Gestaltungsmöglichkeit der schlesischen Verhältnisse dringend gewünscht und gefördert wurde. So war man unter der kurialen Führung in Breslau bemüht, die brachliegende politische Verbindung mit Polen wieder aufzunehmen, zumal man sich von seinem Eingreifen wegen der Nähe seiner Macht am meisten Erfolg versprach. Um den Polenkönig Kasimir in seinem Sinne zu beeinflussen, verknüpft der Papst den Kampf Polens gegen den Deutschen Orden mit der böhmischen Frage[101]). Nach der Niederlage der Breslauer bei Frankenstein reist der päpstliche Legat Rudolf von Rüdesheim persönlich nach Krakau, um König Kasimir zur Annahme der böhmischen Krone zu bewegen[102]). Freilich erreicht er sein Ziel nicht, sondern es kommt lediglich zu einem großen polnischen Vermittlungsversuch[103]), der zu einem Waffenstillstand führt[104]). Der polnische Einfluß, unter den mittels dieser Verhandlungen Breslau in staats- und kulturpolitischer Beziehung geraten war, mag nicht unbedeutend gewesen

---

[98]) EL p 109 f.; ED I 284—287.

[99]) Vgl. die Bulle Pauls II. vom 20. März 1467, die Zdenko von Sternberg als Hauptmann der Katholiken bestätigt: Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 379. — Beitritt der Breslauer zur katholischen Liga am 21. April 1467: EL p 126 ff.

[100]) SRS Bd. 8 Nr. 148: Pius II. nimmt Breslau in seinen Schutz.

[101]) SRS Bd. 9 Nr. 361.

[102]) EL p 138.

[103]) Vgl. EL p 141: finaliter regem Polonorum non velle regnum Bohemie suscipere hac vice asseruit, sed melius cum dominiis suis consulere etc. — EL p 148 ff.

[104]) EL p 172 f.; ED II, 83—96, 100—105. Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 431.

sein. Wir können das aus der besonderen Freude der Polen und des Erzbischofs von Gnesen über die am 20. Januar 1468 erfolgte Wahl des Legaten Rudolf zum Breslauer Bischof schließen[105]). Ein Brief aus dem Jahre 1466 bezeichnet das Verhältnis des Legaten zu den Polen als das eines Vaters zu seinen Söhnen[106]). In der gleichen Richtung liegt seine Freundschaft mit dem stark tendenziösen polnischen Geschichtsschreiber, dem Krakauer Kanoniker Johann Dlugoss[107])

Zu diesen politischen Folgen kommt nun noch die Wirkung, die das neue Verhalten des römischen Universalismus auf dem Gebiet der religiösen Bewußtseinsgestaltung hervorrief. Sie hat insofern auch ihre politische Bedeutung, als sie das politisch bestimmte römische System überwindet und einen neuen Ansatz zur Wertung politischer Kräfte schafft. Entscheidend hierfür sind folgende Tatsachen:

1. der Eindruck, der entstehen mußte, wenn man das neue Verhalten des römischen Universalismus mit seiner Methode und seinen Aussprüchen vor 1460 verglich,
2. ganz besonders aber die nachdenklich stimmende Niedergeschlagenheit, die aus der Niederlage der Breslauer gegen die Ketzer bei Frankenstein 1467 herrührte und bezeichnendes Licht auf alle kurialistischen Kriegshetzer warf.

Diese allgemeine Linie des römischen Universalismus im böhmisch-schlesischen Raum wird nun von den jeweils waltenden Persönlichkeiten entweder noch stärker betont, gehemmt oder gar gebrochen. Es handelt sich dabei aber immer nur um vorübergehende Erscheinungen. Die von Pius II. mit Verdammung der Kompaktaten angegebene Richtung wurde im Grundsätzlichen weder aufgegeben noch überwunden. Wie stark diese Linie auch noch nach der Verdammung der Kompaktaten abgeändert werden konnte, zeigt uns Pius II. selbst. Der Stellungswechsel im Kampf Breslaus gegen Podiebrad war freilich vollzogen, aber der anfänglich gezeigte Eifer des Papstes kam bald wieder ins Stocken. Der Grund hierfür lag in den fortgesetzten Einsprüchen der Stände und Fürsten[108]). Unter ihnen waren aus begreiflichem Grunde die des Kaisers am wirksamsten. Sein Protest und seine Not[109]) veranlassen Pius zur Aussetzung

---

[105]) EL p 176; ED II, 104. 108/9.
[106]) SRS Bd. 9 Nr. 341.
[107]) Vgl. zu Dlugoss: Zeissberg, Die polnische Geschichtsschreibung im Mittelalter, S. 270.
[108]) SRS Bd. 8 Nr. 178.
[109]) Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 285. Nr. 294.

des Strafverfahrens[110]). Betrübt meldet der Breslauer Prokurator von der Kurie, wie das Interesse des Papstes für seine Sache nachläßt. Der Papst hält ihn absichtlich von sich fern. Als letzten Grund dafür nennt er außer den Einsprüchen den Türkenplan[111]). Auch die Abberufung des Legaten Hieronymus Lando von Breslau zur Kreuzzugspredigt im Frühjahr 1464 war ein Anzeichen dafür[112]). Der Lieblingsgedanke des humanistischen Papstes, seine Macht an einer Aufgabe darzustellen, bei der sich der Glanz religiöser Überlieferung mit dem Ruhm einer rettenden Kulturtat verband, siegte schließlich über das Interesse an der böhmischen Frage. Des Papstes letzte Tat in dieser Angelegenheit bestand in dem Schreiben an Podiebrad vom 16. Juni 1464, mit der er ihn zur Verantwortung lud[113]). Sie erfolgte kurz vor seinem Aufbruch nach Ancona zum Türkenfeldzug, vor dessen Beginn er noch sterben sollte. Schuld an diesem nachlassendem Interesse des Papstes gibt der Breslauer Prokurator dem Kardinal Carvajal, der als guter Kenner der hussitischen Frage seinen Einfluß wohl nicht in der von Breslau gewünschten Weise geltend gemacht hatte. Denn der Prokurator schreibt an die Stadt: „Das gib ich allis schult dem cardinal s. Angeli. Got gebe, das er nicht pabst werde. Ich hoff zu got, er werde im der ere nicht günnen“[114]). So sah praktisch die Durchführung des neuen Kurses aus, der mit soviel Schwung eingeschlagen worden war.

Paul II. betrieb die Politik keineswegs mit der gleichen Geschicklichkeit wie sein Vorgänger. Unter ihm ist eine Vergröberung des kurialen Stiles festzustellen[115]). Geld begann an seinem Hof eine entscheidende Rolle zu spielen[116]). Obwohl man seinen Glaubenseifer rühmt[117]), ist aber auch sein Verhalten zunächst nicht eindeutig[118]). Erst allmählich lief daher der große Prozeß der Kurie gegen Podiebrad wieder an[119]) und wurde nun ohne Rücksicht auf weitere Interventionen zu Ende geführt. Das Schlußurteil gegen ihn lautete auf Absetzung seiner Dynastie und Lossprechung der Untertanen vom Gehorsam[120]). Damit hatte

---

110) SRS Bd. 9 Nr. 192.
111) SRS Bd. 8 Nr. 177b; Bd. 9 Nr. 245.
112) ED I, 227.
113) SRS Bd. 9 Nr. 253 a—c.
114) SRS Bd. 9 Nr. 257.
115) Vgl. für die Vergröberung des Stiles an der Kurie unter Paul II. den Bericht: SRS Bd. 9. Nr. 312.
116) Ebenda Nr. 274.
117) Font. rer. Austr. II, Bd. 44, Nr. 483.
118) Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 322. — SRS Bd. 9 Nr. 274.
119) Ebenda: Nr. 297.
120) SRS Bd. 9 Nr. 345.

der römische Universalismus in althergebrachter massiver Form, die durch den persönlich plumpen Stil Pauls II. noch vergröbert wurde, sein Urteil über den konfessionellen Staat gesprochen und die innerstaatliche, vorzugsweise ständische Opposition des Herrenbundes als Verfechter überstaatlicher Glaubensbelange anerkannt. Die Bemühungen der Kurie um Polen zeigen, wem man die Vollstreckung des Absetzungsurteils gern anvertraut hätte. Wir kennen Polens ausweichende Antwort auf die Werbung des päpstlichen Legaten Rudolf von Rüdesheim. Daher wurde später dem Ungarnkönig die Vollstreckung des Urteils übergeben[121]). Den Ausschlag dafür gab die Bedrohung des Kaisers[122]) durch Podiebrad. Denn Mathias von Ungarn hatte schon früher zu den päpstlichen Plänen in Beziehung gestanden, war jedoch vom Papst neben den Polen wenig beachtet worden[123]).

Es genügt aber nicht, nur lediglich den Einfluß, den die Persönlichkeiten der Päpste auf die Durchführung des Prozesses Podiebrads ausübten, festzustellen. Denn nur wenige konnten ja das diplomatische Spiel Roms mit den Glaubenswerten des Kirchenvolkes ganz überschauen. Die Mehrheit beurteilte Kirche und Papst nach dem Eindruck, den die Männer machten, die die Kurie mit der politischen Leitung Breslaus beauftragte. Die Entscheidung für oder gegen Rom fiel also nicht zuletzt bei diesen Kurialen, je nachdem man ihrem Auftreten einen von frommer Grundhaltung getragenen Glaubenseifer oder das Überwiegen eigennütziger Motive abspürte. Die hierfür in Betracht kommenden Persönlichkeiten sind Hieronymus Lando, Erzbischof von Creta, und Rudolf von Rüdesheim, der Bischof von Lavant und Nachfolger des Bischofs Jost auf dem Breslauer Stuhl. Lando hatte bereits, wie wir sahen, bei den Verhandlungen von 1459/60 in Breslau eine entscheidende Rolle gespielt. Es war für den Eindruck, den die Methode der Kurie in den Gemütern der Bürger hervorrief, entschieden bedeutsam, daß er bei seinem zweiten Breslauer Aufenthalt an politischen Weisungen das Gegenteil zu denen von 1459/60 gab. Seinem Lebenswandel und seinem Auftreten haften die Zeichen charakterlicher Zügellosigkeit und leicht aufbrausenden Jähzorns an. Nicht das Wohl und Wehe der Stadt, sondern die Verwirklichung seiner ehrgeizigen Pläne war die oberste Richtschnur seines Handelns. Von hier ist seine theo-

---

[121]) SRS Bd. 9 Nr. 390a: Manifest Königs Matthias, daß er den Schutz der böhmischen Katholiken übernehme. Nr. 390b: Bischof Protas von Olmütz gelobt Matthias Treue.

[122]) Ebenda: Nr. 380, 381. ED II, 110—113.

[123]) Eschenloer charakterisiert anläßlich des Todes Pauls II. die unklare Politik dieses Papstes zwischen Polen und Ungarn: EL p 244.

logisch-politische Biegsamkeit bei der Legation von 1459/60 und jetzt zu verstehen. Er verstand es ausgezeichnet, den Breslauer Rat seinen Plänen dienstbar zu machen[124]). Das Vertrauen der Stadt erwarb er sich durch straffe Inangriffnahme ihres Streitfalles[125]). Unter denen, die Lando durchschauten, ist vor allem der Humanist Nikolaus Merboth, Breslaus Prokurator an der Kurie, zu nennen[126]). Merboth geißelt rücksichtslos in seinen Briefen an den Rat Landos Eigennutz bei den Vorschlägen, die er den Breslauern macht[127]), er deckt als letztes Motiv den Ehrgeiz Landos nach dem Kardinalshut auf[128]). Der Breslauer Johann Weinrich vervollkommnet in einem Schreiben an den Rat der Stadt vom 7. September 1463 das Bild Landos zu dem eines Betrügers im geistlichen Gewande[129]). Wie passend zitiert darum Bischof Jost: „Die Kreter sind immer Lügner, böse Tiere und faule Bäuche" (Titus 1, 12), als es zwischen ihm und Lando zu einer handgreiflichen Auseinandersetzung über die Veröffentlichung des Prozesses gegen Podiebrad kommt[130]). Es war klar, daß der Eindruck einer solchen Persönlichkeit auf die Dauer nicht für die Glaubwürdigkeit des römischen Universalismus sprach, wenn auch zeitweilig der Haß gegen Podiebrad die Breslauer die Motive des Legaten übersehen ließ, die hinter dem ihnen so willkommenen Eifer lagen.

Unter diesen Umständen war es umso wichtiger, daß Lando am 9. November 1465 in Rudolf von Rüdesheim einen Nachfolger erhielt, den persönliche Lauterkeit und sachlicher Ernst auszeichnete. Bereits bevor er in Breslau eintrifft, geht ihm ein guter Ruf voraus[131]). Bei verschiedenen diplomatischen Aufgaben hatte Rudolf, ehe er mit der böhmischen Frage betraut wurde, seine Papsttreue bewiesen. Als er 1461 im Auftrage Pius II. die anti-kurialistische Partei Diether von Isenburgs sprengte und diesen selbst dazu brachte, seine Appellation an ein Konzil zu widerrufen, überreichte er eine Erweiterung seiner Rede an Diether

---

[124]) SRS Bd. 9 Nr. 205. Ähnlich arbeiten die Breslauer für ihn: ebenda Bd. 8 Nr. 159, Bd. 9 Nr. 247. An Lando selbst geben sie der Hoffnung seiner Erhöhung Ausdruck: ebenda Nr, 251.

[125]) SRS Bd. 8 Nr. 124, 132, 155, 161. Bd. 9 Nr. 181.

[126]) Vgl. Bauch: ZVGSCH Bd. 40, S. 140 ff. Beiträge zur Literaturgeschichte des schlesischen Humanismus, siehe unter: Nikolaus Merboth.

[127]) SRS Bd. 8 Nr. 177b.

[128]) Ebenda Bd. 9 Nr. 182b: Cretensis, qui cupit ardenter et cito designari cardinalis.

[129]) Ebenda Nr. 185.

[130]) ED I, S. 212.

[131]) SRS Bd. 9 Nr. 265. 266. 274.

als Promemoria[132]). Sie enthält seine Anschauung über das Papsttum, die auf eine schroffe Absage an den Konziliarismus hinausläuft. Seine Bestimmung der lehramtlichen Unfehlbarkeit des Papstes deckt sich vollständig mit der Definition des Vatikanums[133]). Ein solcher Mann gewährleistete von vornherein auch in der böhmischen Angelegenheit einen streng kurialistischen Kurs. Er beginnt seine Sendung mit unerhörter Sicherheit, indem er den Inhalt der päpstlichen Vollmacht, die ihm verliehen werden soll, vorwegnehmend selbst bestimmt[134]). Von todesmutiger Entschlossenheit beseelt[135]), wird er zum eigentlichen Organisator des Widerstandes durch Predigt und Mandate[136]). Unter ihm treten Bischof Jost und die Stadt endlich in eine Front[137]), und aus dem böhmischen Herrenbund wird die katholische Liga[138]). Als endlich die Kurie 1468 den Ungarnkönig Matthias beauftragte, das Urteil Roms gegen Podiebrad zu vollstrecken, organisierte Rudolf die Böhmen und Schlesier zu einem Hilfskorps für Matthias. An der Wahl des Ungarn zum böhmischen Gegenkönig ist er ebenfalls beteiligt[139]). Damit hatte der römische Universalismus nicht zuletzt durch die Persönlichkeit des Legaten, die die verschiedensten politischen Kräfte unter dem Schild des Katholizismus zusammenhielt, ein Ziel erreicht, das für die Niederringung Podiebrads entscheidend war. Das ist um so beachtlicher, als wir bei Rudolf selbst ab 1467 daneben eine wachsende Resignation feststellen können, von der wir weiter unten noch zu reden haben. Die besondere Note der Politik Rudolfs im Dienst der Kurie wurde durch den Reichtum seiner großen Persönlichkeit geprägt. Seine Uneigennützigkeit läßt ihn gegen sich selbst und andere ehrlich sein. Ihn bestimmte kein persönlicher Vorteil, die Lage hoffnungsvoller zu sehen, als es die Wirklichkeit erlaubte. Nüchtern erwartet er die Lösung der böhmischen Frage nicht durch ein Wunder, sondern ihm schwebte von vornherein ein sachlicher Plan zur Verwirklichung seines Zieles vor, den er uns in seinem programmatischen Brief vom 17. April 1465 verrät[140]). Für seinen sachlichen Ernst spricht ferner, daß er im Gegensatz zu seinem

---

[132]) Zaun teilt sie in seiner Schrift „Rudolf von Rüdesheim" als Anhang mit.
[133]) Zaun, Rudolf von Rüdesheim, Anlage I S. 100.
[134]) Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 328.
[135]) SRS Bd. 9 Nr. 295.
[136]) SRS Bd. 9 Nr. 308. 319. ED II, 8; EL p 126. ED I, 287; EL p 110. SRS Bd. 9 Nr. 359 und Nr. 320.
[137]) ED II, 11.
[138]) EL p 126 ff.
[139]) ED II, 122, 134, 158 ff.
[140]) Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 328.

Vorgänger Überlegungen, selbst wenn sie von der Seite des zu Podiebrad neigenden Bischofs Jost kommen, zugänglich ist[141]). Trotz seiner grundsätzlichen Konsequenz wollte er doch Land und Leute nicht mit rücksichtsloser Härte bei seinem Vorgehen gegen Podiebrad zusammentreiben, sondern sie lieber mit Güte für die Sache ihres Glaubens gewinnen. Daher befreite er immer wieder einzelne vom Abfall, wenn sie ihm ihre bedrohte Lage vorstellten[142]). Auch mangelte ihm keineswegs diplomatische Vorsicht und politischer Instinkt. Das zeigt sein Verhalten im Frühjahr 1466, als die Breslauer Sache zeitweise an der Kurie verschleppt zu werden schien, wie es auch in seiner beabsichtigen Abberufung zum Ausdruck kommt[143]). In der Antwort auf diese Abberufung stellen die Breslauer ihm ein hervorragendes Zeugnis aus[144]).

Doch auch dieser überdurchschnittlich veranlagten Persönlichkeit ist es nicht gelungen, die Idee des römischen Universalismus in der Praxis bis zu Ende durch ihre eigene Haltung so zu vertreten, wie es der theoretische Anspruch dieser Idee erforderte. Es ist nämlich auch bei ihm gegenüber den Forderungen, die Rom von den Menschen des böhmisch-schlesischen Raumes erhoben hatte und weiter erhob, ab 1467 eine immer stärker werdende Resignation festzustellen. Zu deutlich hatten diese Forderungen zur politischen Katastrophe getrieben. Darum rät Rudolf zum Frieden mit dem Ketzer[145]). Seine resignierte Haltung ändert sich keineswegs[146]) etwa mit der Wahl Matthias' zum böhmischen König. Denn auch dann bot das politische Kräftespiel zwischen Friedrich III., Matthias, dem Polenkönig Kasimir und Podiebrad noch mancherlei unliebsame Überraschungen. Sie ließen die Eindeutigkeit der Absichten des Ungarnkönigs vermissen und erfüllten durchaus nicht ohne weiteres die Erwartungen, die Stadt und Legat auf ihn gesetzt hatten. Im Zuge dieser Resignation legte auch Rudolf auf seine eigenen Belange mehr Wert als früher. Podiebrad soll es bei seiner Wahl zum Breslauer Bischof prophezeit haben[147]), und ein Brief des Minoriten Gabriel von Rogoni bestätigt uns diese Haltung Rudolfs[148]). Unter diesem Gesichtspunkt läßt er sich zu Äußerungen hinreißen, die ihm als

---

141) ED II, 9.
142) Ebenda: S. 28.
143) SRS Bd. 9 Nr. 310.
144) Ebenda: Nr. 315.
145) ED II, 56/57.
146) EL p 218; ED II, 194 f.
147) ED II, 109.
148) SRS Bd. 9 Nr. 414b. ED II, 135.

politischer Relativismus ausgelegt werden, den die Bürger restlos ablehnen. Sie wollen sich nicht auch noch ihre Ehre nehmen lassen und zu „Wendehüten" werden, nachdem sie von der Geistlichkeit bereits in gründlichen materiellen Schaden geführt worden sind[149]). Das ist der Eindruck, den die Persönlichkeit Rudolfs auf die führenden Kreise der Stadt macht, nachdem er sich fast sechs arbeitsreiche Jahre in Breslau aufgehalten hat. Sein Selbstbewußtsein hatte sich von dem eines strengen, sachlichen Verteidigers weltumspannender kurialistischer Ideen zu dem eines Suffraganbischofs entwickelt, der vor allen Dingen um die Rechte seiner Diözese besorgt ist. Die Möglichkeit einer solchen Entwicklung zeigt deutlich, daß echtes religiöses Bewußtsein eine derartige Überspannung der Idee des römischen Universalismus, wie sie in der böhmischen Frage stattgefunden hatte, nicht aushielt.

Das Bild des römischen Universalismus im böhmisch-schlesischen Raum wäre nicht vollständig, wenn wir nicht auch des Widerstandes innerhalb der Geistlichkeit selbst gedächten. Er sprengte einmal die Einheitlichkeit des römischen Vorgehens in den eigenen Reihen, zum anderen verletzte er durch seine eindeutige Parteinahme für den Tschechenkönig die nationalen Instinkte der großen Masse der Breslauer, was zur Beliebtheit des geistlichen Standes nicht gerade beitrug[150]). Zu diesen Kreisen gehören vor allem die beiden Bischöfe, deren Diözesen den böhmisch-schlesischen Raum umschlossen: Jost von Rosenberg, Bischof von Breslau, und der Olmützer Bischof Protasius von Czernahora. Als Grundmotiv des Widerstandes erkannten die Breslauer Diözesanen klar die nationaltschechische Einstellung ihres Bischofs[151]). Man wußte, daß er in der großen Diplomatie Podiebrads tätig war[152]), und er bekundete zusammen mit Bischof Protas von Olmütz immer wieder durch passiven und aktiven Widerstand, Verhandlungen und Vermittlungen seine tschechenfreundliche Gesinnung[153]).

Die Tatsache des im nationalen Instinkt verankerten Widerstandes zweier hoher Kirchenfürsten gegen die Befehle der Kurie war an sich schon bedenklich genug. Vor allem aber wurde die Überwindung des römischen Universalismus im religiösen Bewußtsein des Volkes noch durch die im Verlaufe des Widerstandes geäußerten Anschauungen dieser beiden Bischöfe gefördert.

---

[149]) EL p 243. ED II, 234.
[150]) ED I, 236.
[151]) ED I, 113, 341.
[152]) ED I, 174.
[153]) Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 325. EL p 27 ff., 111, 121 f. ED I, 304, 339 f,. II, 8 ff,. SRS Bd. 8 Nr. 161 a—d, 165b, 178 u. a.

Sie wurden später von den Breslauern aufgenommen, mit dem eigenen nationalen Vorzeichen versehen und zur Kritik an der Kurie verwandt. Für ihre Vermittlungspolitik konnte den Bischöfen die unduldsame Ketzeranschauung der päpstlichen Urteilen, die nach dem Stellungswechsel der Kurie nach Böhmen und Schlesien kamen, nichts nützen. Protas von Olmütz greift daher bei seiner Friedensrede vor dem Breslauer Rat im Februar 1466 auf die von den päpstlichen Legaten ehemals, 1459/60, in Breslau vorgetragene Ketzeranschauung zurück. Er empfiehlt, sie als durch die Heilige Schrift bewährt im Rate täglich lesen zu lassen und stellt damit indirekt den Papst bloß[154]). Er verkündet die Freiwilligkeit als Grundlage des Glaubens und rät den Breslauern bezüglich Podiebrads: „... und lisset ihn einen Teufel sein, wolte er nit ein Christ sein und selig, blibe ein Ketzer und füre zum Teufel. Es ist auch ein Wunder, und wider die Lehre Gottes und aller seiner Zwölfboten, daß man den selig machen wil, der unselig wil bleiben. Gott wil keine bezwungene Dinste haben"[155]). Bischof Jost stellte sein duldsames Verhalten gegen die Ketzer unter den Grundsatz: Not bricht alle Gesetze![156]). Wenn sie damit auch der päpstlichen Ketzeranschauung, die im Augenblick maßgebend war, stracks widersprochen hatten, wagen sie doch im übrigen die Befangenheit des heiligen Vaters nur vorsichtig anzudeuten. So tut es Protas in derselben oben zitierten Rede mit dem Hinweis auf Deutschlands Hohe Schulen, wenn er die Breslauer warnt, sich von Kriegshetzern verführen zu lassen[157]). Bischof Jost spielt mit der Bemerkung: „Wer durch seine Legaten einen dreijährigen Frieden geschlossen hat, kann auch einen längeren schließen", darauf an, daß dieser Kampf durch den Willen des Papstes und nicht durch christliche Grundsätze an sich bedingt sei[158]). Schließlich geben sie auch ihrem Zweifel gegenüber den religiösen Motiven des Kampfes noch deutlicher Ausdruck, wenn etwa Protas die Breslauer vor dem Aufruhrgeist der unteren Volksschichten warnt, der sich mit dem Glauben tarne[159]). Bischof Jost zweifelt an der Gottwohlgefälligkeit des ganzen Unternehmens gegen Podiebrad, als er unter Klagen dem Legaten Rudolf einen Brief des böhmischen Katholiken Wilhelm von Rabie übersendet, der mit den nachdrücklichsten Vor-

---

154) ED I, 307.
155) ED I, 305. Freilich spricht aus dieser Rede deutlich Eschenloer, er konnte aber schwerlich dem Bischof solche Worte in den Mund legen, wenn nicht wenigstens ihre Tendenz die gleiche gewesen war.
156) ED I, 264.
157) ED I, 307.
158) Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 304d.
159) ED I, 308.

stellungen gegen die zur Empörung aufreizenden Befehle des Legaten angefüllt ist[160]). Das Urteil der Kurie über das Verhalten dieser Bischöfe war natürlich trotz der Freundschaft Bischofs Jost mit Kardinal Carvajal[161]) ein vernichtendes[162]). So zeigt es sich an dem Beispiel dieser beiden Kirchenfürsten, wie man in Gegensatz zu dem Universalismus der Kurie treten mußten, sobald man sich im Volkstumskampf auf die eigenen blutbedingten Bindungen besann. Nichts offenbart besser die religiöse Krise, in die der römische Universalismus die Menschen des böhmisch-schlesischen Raumes versetzt hatte, als dieser Widerstand der einen und die Resignation der anderen unter seinen hochgestellten Amtsträgern. Die Tiefenwirkung dieser Krise zeigt sich aber noch in einem dritten Kreis, der Breslauer Predigerschaft, den wir seines eigenen Ansatzes wegen in einem gesonderten Kapitel behandeln wollen.

---

[160]) Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 408.
[161]) ED II, 5.
[162]) Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 342. SRS Bd. 9 Nr. 347.

Kapitel III.

Die Bedeutung der franziskanischen Predigt für die Auflösung der römisch-universalistischen Kirchenanschauung in Schlesien im 15. Jahrhundert.

Wenn wir die geistig-seelische Haltung weiter Bevölkerungskreise Breslaus in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts überprüfen, finden wir hier, wo im Kampf mit dem hussitischen Tschechenkönig Podiebrad Volkstumsbewußtsein heranwächst, eine eigentümliche Verbindung zwischen erwachendem völkischen Instinkt und Elementen franziskanischer Überlieferung vor.

Die Bedeutung dieses Tatbestandes soll uns ein kurzer Rückblick auf das Verhältnis der franziskanischen Frömmigkeit zur offiziellen Kirche ermessen helfen. Die entscheidenden Punkte in der Geschichte der römischen Kirche liegen dort, wo das religiöse Bewußtsein der von ihr beherrschten Völker den abgesteckten Rahmen Roms zu sprengen droht. Wir können beobachten, wie die Kirche dort ihre einzigartige Stellung für die religiöse Bewußtseinsgestaltung des Abendlandes oft nur durch Aufnahme von wesensfremden Elementen behaupten kann. Diese mußten dann von innen heraus zu einer Zersetzung des hierarchisch-universalistischen Systems führen. Vor diese Notwendigkeit sah sich die Kirche in Italien im 12. und 13. Jahrhundert gestellt, als die Formen ihres religiösen Kultes mit seiner Schematisierung die Bedürfnisse der erwachenden Volksseele nicht mehr befriedigen konnten. Sie bestätigt diese Notwendigkeit mit der Anerkennung der franziskanischen Bewegung, die selbst aus geistig-seelischer Neubesinnung heraus gewachsen allem Rechnung trug, was das erwachende neue Selbstbewußtsein von einer Kirche forderte. Das damit gegebene volkstümlichere Christentum bildete zugleich die Grundlage für die Selbstauffassung eines Menschentums, das unbewußt bereits über die Grenzen der mittelalterlichen Weltanschauung hinausstrebte[1]). Entscheidend für diesen Ansatz zu einem wachsenden neuen Menschentum ist die Gottesschau des heiligen Franz von Assisi. Die sich an ihr entzündende Idee faßt das Leben als Abbild und Aus-

[1]) Vgl. Thode, S. 13—24, 549—555.

druck des armen irdischen Lebens Jesu. In der Nachahmung[2]) dieses Lebens vollzieht sich die Einheit mit Christus. Jener Gedanke steht mit seiner Forderung einer strengen Armutspraxis im schroffen Widerspruch zur damaligen Haltung der offiziellen Kirche. Die franziskanische Opposition gegen das Papsttum ist m. E. als Kampf zweier Mächte um die gleiche Selbstauffassung zu verstehen. Beide beanspruchen die Qualitäten jenes homo spiritualis, der dem Bereich der Renaissance seinen eigentümlichen Stimmungsgehalt gibt. Die Umwandlung der franziskanischen Bewegung in einen Orden ist der mehr oder minder geglückte Versuch der römischen Kirche, die revolutionären Elemente zu neutralisieren, nachdem die Kirche mit Anerkennung der franziskanischen Bewegung wieder Herrin der religionspolitischen Lage geworden war. Mit der Einverleibung hatte die Kirche einen entscheidenden Sieg über ihre Gegner errungen. Doch ihre äußere organisatorische Macht konnte auf die Dauer nicht darüber hinwegtäuschen, daß ihr Bau mit jenen Gedanken Elemente in sich aufgenommen hatte, die ihrer Natur nach an seiner Auflösung arbeiten mußten. Denn wo nun auch immer der Kern franziskanischer Frömmigkeit die Schale der kirchlichen Neutralisierung durchbrach, mußte jetzt das Ansehen der Kirche doppelt stark unterhöhlt werden. Jetzt übten ja nicht mehr Ketzer Kritik an der Kirche, sondern Vertreter des römischen Universalismus selbst beriefen sich ihr gegenüber auf die von ihr bestätigten Ideale des heiligen Franz.

In dem Streit mit dem Tschechenkönig Podiebrad sahen nun die deutschen Bürger Breslaus zeitweise ihre völkische Sendung darin, auch wider den Wunsch des Papstes die Ansprüche der universalistischen Kirche gegen die hussitischen Ketzer zugleich mit ihren nationalen Gütern zu verteidigen. Das franziskanische Gedankengut ihrer Prediger bot den Breslauern eine theologische Rechtfertigung jener freieren Haltung gegen Papst und Hierarchie, die den erwachenden völkischen Regungen entsprach. So fand das erwachende deutsche Leben im Ringen um seine geistig-seelische Eigenständigkeit seinen Bundesgenossen in einem Ideal, dessen Frontstellung ebenfalls zugleich völkisch und antipäpstlich war. Unter dem Einfluß dieser Prediger suchte das erste Ahnen um eine völkische Sendung seinen zeitgemäßen Ausdruck in jenem zweiten Hussitenkrieg, in dem religiöse und nationale Motive unentwirrbar durcheinander zu gehen scheinen. Die Prediger der Stadt und ihr meist aus den unteren Schichten stammender Anhang waren die Seele des Widerstandes gegen Podie-

[2]) Vgl. R. Seeberg, DG III, 311.

brad. Ihr Führer war Nikolaus Tempelfeld von Brieg, Doktor der Universität Krakau, Breslauer Kanoniker, Domkantor und Prediger zu St. Elisabeth[3]). Als nicht minder streitbare Kämpen werden uns die Prediger Bartholomäus Tempelfeld und Nikolaus von Zedlitz von St. Elisabeth überliefert, ebenso wie die Mönche von St. Bernhardin und der Dompropst Düster, ein eifriger Freund Tempelfelds und großer Gegner des Bischofs Jost[4]). Literarische Spuren liegen uns gedruckt in den Traktaten N. Tempelfelds vor, ferner in der Streitschrift des Predigers Bartholomäus Tempelfeld. Auch einzelne Schriftstücke aus dem Briefwechsel des Breslauer Domkapitels, die im Stil und Geist Tempelfelds abgefaßt sind, sind für unseren Zusammenhang aufschlußreich[5]). N. Tempelfelds Traktat von 1458 ist darüber hinaus noch insofern bemerkenswert, als wir in ihm eine Quelle der Hussitengeschichte des Cochläus vor uns haben[6]). Eine große Fülle bezeichnender Notizen liefert uns auch das lateinische und deutsche Geschichtswerk Peter Eschenloers. Eschenloers Aussagen über die Prediger sind stark tendenziös[7]). Jedoch wird sein Bericht durch diese subjektive Färbung für unsere Untersuchung besonders wichtig. Er ergänzt den durch die Traktate nachgewiesenen historisch objektiven Sachverhalt, weil er zeigt, welche Lehren und Schlüsse die Menschen jener Zeit aus den Äußerungen der Prediger zogen, wenn sie im Rückblick die Geschehnisse überschauten.

Der Angriff, den die Schriften Tempelfelds und seiner Anhänger gegen Podiebrad führen, kommt jedem Urteil der Kurie in dem Streitfall zuvor, da z. B. zur Abfassungszeit der Schrift N. Tempelfelds von 1458 noch kein päpstlicher Spruch gegen Podiebrad ergangen war. Wir dürfen daraus schließen, daß auf Grund ganz besonderer Voraussetzungen die Prediger die Sache der universalistischen Kirche zu ihrer eigenen machten. Tempelfeld weist uns zur Auffindung dieser Voraussetzungen selbst den Weg. Erstens beruft er sich in seinen Traktaten auf die Autorität Kapi-

---

[3]) ED I, 18. Vgl. auch Klapper: Deutsche Schlesier des Mittelalters, S. 26.

[4]) ED I, 126, 302; II, 51, 193.

[5]) Zugrundegelegt sind den folgenden Ausführungen vor allem die beiden Traktate Tempelfelds aus den Jahren 1458 und 1459. Der Traktat von 1458 wurde von J. Loserth im Archiv f. österr. Geschichte Bd. 61 S. 133 ff. herausgegeben, der zweite von 1459 von Jordan als Beilage zu seinem Buch, S. 372—388. Die Streitschrift des Predigers Bartholomäus bringt Koebner als Beilage IV, 5, S. 166 ff. Von den erwähnten Schriftstücken des Domkapitels kommen vor allem in Frage: SRS Bd. 8 Nr. 19, 20, 24a, b, 25a, c.

[6]) Vgl. Archiv f. österr. Geschichte Bd. 61, S. 93 ff.

[7]) Vgl. Kapitel V.

strans, außerdem aber stellt er sich auch, wie wir sehen werden, hinter die Antwort, die die Breslauer den tschechischen Baronen gaben, als diese für Podiebrad Gehorsam forderten. So bestehen tatsächlich jene besonderen Voraussetzungen einmal in dem Einfluß des großen Inquisitors Johann Kapistran, zweitens in gewissen nationalen Regungen der Prediger selbst. Es treffen sich in ihnen m. E. zwei Linien, die beide dem Bereiche der Renaissance entstammen: Über Kapistran stehen die Prediger unter dem Einfluß franziskanischer Überlieferung. Diese aber barg, wenn auch mehrfach verdeckt, ein neues Ideal von christlichem Menschentum in sich, dessen ursprünglich antipäpstische Note auch in Breslau wieder zu Tage trat. Die andere Linie ist mit dem völkischen Erwachen verknüpft, daß der Renaissancegeist in deutschem Lebensraum heraufbeschwor. Sie führt vom böhmischen Frühhumanismus und der Kanzlei Karls IV. über Ludolf von Sagan zu einem Mann wie N. Tempelfeld.

Da der Minoritenorden, dem Kapistran entstammt, die Anliegen der Ketzer größtenteils in seiner Gedankenwelt verarbeitet hatte, eignete er sich vortrefflich zur Ketzerbekämpfung. Diese minoritische Tradition des Ketzerkampfes und der Ketzerbekehrung schlägt weitere Kreise aufs neue in ihren Bann, als Kapistran in die Länder der böhmischen Krone kommt, um sich in der Hussitenmission zu versuchen. In diesem Zusammenhang besucht er auf Einladung des Bischofs Peter 1453 und 1454 auch Breslau[8]). Sein Verhältnis zu dieser Stadt wird als besonders eng geschildert. Breslau ist die Lieblingsstadt des Heiligen[9]). Der Rat der Stadt unterschrieb sich in Briefen als seine Diener und Schüler und verwandte sich nach seinem Tode eifrig beim Papst für seine Kanonisation[10]). Die Bußpredigten Kapistrans, die z. T. von eschatologischem[11]) Pathos getragen waren, erschütterten das Volk so, daß es ihm Putz und Tand brachte, den er dann öffentlich verbrannte. Die Geistlichkeit belehrte er unter Ausschluß der Öffentlichkeit im Dom am 27. April 1453[12]). Der Eindruck seiner Predigt ist ganz allgemein in Breslau ungeheuer[13]). Weite Kreise der Bevölkerung und der Geistlichkeit waren schon vorher unter Kapistrans Leitung auch organisatorisch

---

[8]) Vgl. die Einladung Kapistrans in Schles Provinzial-Blätter Bd. 129, S. 45—53: Heyne, Zur vaterländ. Geschichte. — Zu Kapistrans Aufenthalt in Breslau siehe Klose, Breslau, Bd. 2, Brief 69.

[9]) Herrmann, Cap. triumph. p 426.

[10]) Ebenda p 444.

[11]) Jacob II, 3, S. 112: Patet ergo quod iam propinqui sumus fini mundi. Ähnlich auch: II, 3, S. 38/39.

[12]) Die Rede an den Klerus: Jacob II, 3, S. 413—443.

[13]) Herrmann, Cap. triumph. p 428/29.

vom Franziskanerorden erfaßt, so z. B. bereits 1451 die Prediger der Elisabeth- und Magdalenenkirche, alle Altaristen der Breslauer Diözese samt ihren Verwandten, andere wie die Marienbruderschaft von Maria Magdalena wurden jetzt in die dritte Ordensstufe der sogenannten Tertiarier aufgenommen[14]). Von besonderer Wichtigkeit für unseren Zusammenhang ist es, daß Kapistran sich in Breslau mit der Gründung des Minoritenklosters St. Bernhardin eine Stätte bleibenden Einflusses sicherte. Die Mönche von St. Bernhardin hüteten das Feuer der Begeisterung, das ihr Stifter gegen die Ketzer entfacht hatte, sorgsam. Andere Minoriten[15]) zogen predigend durch Schlesien. Freilich haben auch damals die Dominikaner, die in Breslau das Kloster zu St. Albrecht besaßen, in Wort und Schrift sich am Kampf gegen das Ketzertum beteiligt[16]). Um sich bleibenden Einfluß zu sichern, fehlte ihnen aber eine Gestalt von der Persönlichkeitswirkung Kapistrans. Daher mußten sie in diesem Zeitabschnitt hinter den Minoriten zurückstehen, die mit Tempelfeld den ausschlaggebenden Kopf unter den Breslauer Predigern gewonnen hatten.

Die Beziehungen Tempelfelds zu Kapistran sind bereits aus rein äußerlichen Dingen ersichtlich. Er überbrachte zusammen mit dem Ratsherrn Meideborg Kapistran die Einladung, Breslau zu besuchen[17]). Auch später in Breslau finden wir Tempelfeld in der Umgebung des Heiligen bei vielen wichtigen Angelegenheiten erwähnt, z. B. bei der Übergabe des Bauplatzes für St. Bernhardin[18]). Leicht läßt sich auch eine gedankliche Beeinflussung Tempelfelds durch Kapistran feststellen. Besondere Beachtung verdient hierbei die Auffassung Kapistrans von der Hussitenfrage. Wie wir uns sein Eifern gegen das Herzstück der hussitischen Ketzerei, den Laienkelch, in Breslau zu denken haben, zeigt seine Predigt an die Geistlichen. Bei dem Streit um die Einsetzungsworte spielt er Lk. 22, 19—20 gegen 1. Kor. 11, 24—25 aus. Er exegesiert bei dem Pauluswort spitzfindig alle Schwierigkeiten fort und verkündet im übrigen: Christus habe der Kirche die Bestimmung über die Form der Kommunion anheim gestellt, diese aber habe für alle verbindlich die communio sub una angeordnet[19]).

---

[14]) Die Urkunden finden sich im Urkundenverzeichnis des Maria-Magdalenen-Kircharchivs v. Schmeidler unter Nr. 159 und 160. Außerdem vgl. Schmeidler, Urkundl. Geschichte der Ev. Haupt- und Pfarrkirche zu St. Bernhardin, S. 9.

[15]) SRS Bd. 9 Nr. 359.

[16]) SRS Bd. 3, S. 327, 337/38.

[17]) Original des Berichtes Meideborgs im Stadtarchiv Breslau, Korrespondenzen, vgl. Hofer, S. 475.

[18]) Klose, Dokument. Geschichte von Breslau: Bd. 2, 2 S. 32 f.

[19]) Jacob II, 1, S. 428/29.

Mehr jedoch als diese gewundenen Gedankengänge exegetischer Beweisführung diente das Schauspiel einer Judenverbrennung während seines Aufenthaltes in Breslau zur eindrucksvollen Veranschaulichung der Rechtmäßigkeit katholischer Abendmahlsauffassung[20]). Über den tatsächlichen Anteil Kapistrans an dem Breslauer Judenprozeß gehen die Meinungen auseinander, während Eschenloer von Kapistran meldet: „Der ließe alle Juden zu Bresla fahen"[21]), läßt Hofer auf Grund seiner Untersuchungen nur gelten, Kapistran „wird auf den Gang des Prozesses und das Endurteil bei seinem Ansehen als Jurist und Inquisitor starken Einfluß ausgeübt haben"[22]). Gleich wie wir uns Kapistrans Eingreifen zu denken haben, der Prozeß liegt auf der Linie des Kampfes gegen die hussitische Irrlehre. Denn die Anklage der Juden lautete auf Sakramentsschändung, sie sollen Hostien so mißhandelt und durchstochen haben, daß lebendiges Blut aus ihnen quoll[23]). Damit war gleichzeitig in massiver Form die Wahrheit der katholischen Auffassung erwiesen: die Hostie enthält den ganzen Christus, nicht nur seinen Leib, sondern auch sein Blut; der Laienkelch war also überflüssig. Schon an dieser Einstellung zu dem volkstümlichen Stück der Kompaktaten erkennen wir Kapistrans Auffassung der ganzen Frage. Bei der Beurteilung der Kompaktaten gehen Kapistran und Tempelfeld von der gleichen Grundanschauung aus: Nie ist den Kompaktaten von einer Stelle kirchlicher Autorität allgemeine Gültigkeit zuerkannt worden. Kapistran fordert für ihre Anerkennung den Nachweis eines ausdrücklichen Mandates. Weder Eugen, noch der dem Basler Konzil vorsitzende Kardinal, das Konzil selbst oder Papst Nikolaus haben durch ihre Autorität den Kompaktaten Gültigkeit verliehen[24]). Tempelfeld erzählt in der 10. Behauptung seiner Denkschrift von 1458 die Geschichte der Verhandlungen zwischen Basel und den Hussiten und kommt zu demselben Schluß[25]). Kapistran hatte bereits 1452 von Papst Nikolaus V. die Nichtigkeitserklärung der Kompaktaten verlangt[26]). In Parallele hierzu steht der Ruf Tempelfelds nach Überprüfung der Kompaktaten[27]). Beide betonen, daß den Hussiten durchaus

---

[20]) Schmeidler, Urkundl. Geschichte der Bernhardinkirche, S. 19.
[21]) ED I, 13.
[22]) Vgl. Hofer, S. 496.
[23]) ED I, 13.
[24]) Vgl. Kapistrans Brief an den Herrn von Cimburg v. 14. Sept. 1451: Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 22.
[25]) Archiv f. österr. Geschichte Bd. 61, S. 140/41.
[26]) Herrmann, Cap. triumph. p 389.
[27]) Archiv f. österr. Geschichte Bd. 61 S. 141.

nicht bedingungslos der Laienkelch zugebilligt sei, sondern nur denen, die diesen Brauch bereits pflegen, falls sie sich im übrigen zu Einheit und Glauben der universalen Kirche und ihren Riten bekennen[28]).

Mit der Ungültigkeitserklärung der Kompaktaten, die sich daraus ergab, wagte Tempelfeld zugleich den Angriff auf die gesamte Staatsanschauung Podiebrads. Es beginnt mit dem Erweis der Unfähigkeit Podiebrads zur Krone infolge des Ketzereiverdachtes. Auch hierbei folgt er stark der Spur des Heiligen[29]). So zitiert Tempelfeld einen Exkommunikationsfluch Kapistrans, der Podiebrad und seine Anhänger ganz allgemein als Ketzer verdammt[30]). Um aber im einzelnen Podiebrads Ketzertum darzulegen, bediente er sich eines Katalogs der hussitischen Mißbräuche, die unter Rokyzanas geistlicher Leitung im Schwange waren und für die Kapistran in seinen Schmähschriften bereits reichlich Material gesammelt hatte[31]). Fast mit denselben Worten wie er bespricht Tempelfeld in großem Rahmen die Schändung der kirchlichen Sakramente durch Rokyzana und Podiebrad: Ohne Scheu vergießen die Hussiten bei der Eucharistie das Blut Christi. Sie lassen es auf die Bärte der Männer tropfen, auf die Erde und in den Kot laufen. Ohne Ehrfurcht, Beichte und Gewissensbefragung gehen sie zum Sakrament. Sogar Kindern und Irrsinnigen wird der Kelch gereicht[32]). Sicher hat Kapistran diese Zusammenstellung der in Böhmen üblichen Mißbräuche bereits fertig vorgefunden, sie gewinnen aber für unseren Zusammenhang doch ihre Bedeutung dadurch, daß Tempelfeld sie nun mit der Autorität des Heiligen übernehmen kann. In einem Brief an einen böhmischen Baron stellt Kapistran aus den Dekretalen und der kirchlichen kanonischen Überlieferung eine massive Ketzeranschauung zusammen: Die Handlungen eines Ketzers haben keine rechtliche Gültigkeit, darum darf er auch kein Amt bekleiden. Ein Sohn darf sich zwecks Austilgung der Ketzerei wider seinen Vater erheben, denn Ketzerei sprengt alle Bande[33]). Tempelfeld nimmt diese Gedanken auf, wenn er aus den Geboten der Kirche gegen die Ketzer feststellt: Falls ein König der Ketzerei verfällt, muß er abgesetzt werden. Sein Spruch verliert jede Rechtskraft, er ist nicht mehr imstande, Privilegien zu bestätigen oder zu verleihen[34]). Hieraus

[28]) Archiv f. österr. Geschichte Bd. 61, S. 142.
[29]) Jordan, S. 380.
[30]) Ebenda: S. 159.
[31]) Ebenda: S. 464: Kapistran an einen böhmischen Baron.
[32]) Ebenda: S. 374.
[33]) Ebenda: S. 460—62.
[34]) Ebenda: S. 383.

wird deutlich, wie große moralische Stärkung Tempelfeld von Kapistran auf dem Wege zuteil wurde, der ihn zu dem Gipfelpunkt seiner Behauptungen führte, mit dem er seinen Kampf gegen die Anerkennung Podiebrads krönte: „Wenn schon Stein, Holz, Pferd, Rind oder Esel nicht fähig sind, eine Krone zu tragen, wieviel weniger erst ein Ketzer, der doch weit unter den vernunftlosen Geschöpfen und Tieren steht![35]). Mit dem oben vorgelegten Material scheint mir der Beweis für die Richtigkeit des Satzes erbracht zu sein: Die Prediger Breslaus sind durch den Einfluß der franziskanischen Überlieferung der Ketzerpraxis, der ihnen aufs neue anschaulich in der mitreißenden Erscheinung Kapistrans entgegentrat, ganz besonders für die selbständige Verteidigung kirchlich-universalistischer Interessen im Kampf gegen Podiebrad gerüstet.

Nie jedoch wären diese Gedanken mit solcher Begeisterung von der Breslauer Bevölkerung aufgenommen worden, wenn sie nicht an eine unter ihr bereits vorhandene Stimmung des Tschechenhasses angeknüpft hätten. Es war höchste Zeit, daß diese politische Abneigung auch auf das Gebiet der Religion übergriff, da das Hussitentum auch in Breslau Boden zu fassen drohte[36]). Nie aber wäre eine solche Anknüpfung den Predigern so vollkommen gelungen, wenn sich nicht bei ihnen selbst das Glaubensmotiv mit gewissen völkischen, antitschechischen Regungen verbunden hätte. Wie die franziskanische Predigt bewußt mit jener Einstellung der Bevölkerung rechnete, zeigt symbolhaft Eschenloers Bericht von Kapistrans Hussitenpredigt in Breslau: „Er sagte offentlich zu Bressla, da man noch nichts davon wußte, noch gedachte, wie zu Bressla würde sein ein behmischer Hauptmann, darnach ein behmischer Bischof, und denn ein behmischer König, unter denen die Stat Bressla würde gepreßt und geengstet werden, mehr denn je vormale, weil sie gestanden were“[37]). Diese Bemerkung Eschenloers bestärkt unsere Behauptung von dem entscheidenden Einfluß Kapistrans auf die Entwicklung. Ferner redet der Ausspruch nicht von einem Glaubensanliegen, sondern nur von Angst und Erpressung, die der Stadt drohen. Wenn Kapistran

---

[35]) Jordan, S. 377: Nam et si ligno vel lapidi supponeretur haec corona nihil sibi conferret dignitatis eo quod deest abilitas suscipiendi sic et si equus, bos vel asinus esset coronatus a nullo penitus sanae mentis pro rege vel domino foret cognoscendus, multominus hereticus qui omni bruto et bestia deterior pro rege aut domino debet cognosci sive recognosci.

[36]) Koeber, S. 167: Que maior pax et differencia quam intestine, que nostros ad vicinos usque delata et iam per huius almc civitatis menia incipiunt transsilire.

[37]) ED I, 13. EL p 5.

diesen Weg einschlägt, um zur Verteidigung des Glaubens aufzurufen, läßt das auf das sichtbare Vorhandensein zumindestens eines nationalen Instinktes in der Stadt schließen, der sich in einem deutlichen Interesse für die Wahrung städtischer Selbständigkeit im Rahmen der Sorge um das Allgemeinwohl äußerte. Ebenso wie Kapistran befruchteten die Prediger diese Stimmung der Stadt zugleich, indem sie hier anknüpften. Nur war ihr Wirken viel erfolgreicher, da sie selbst bereits von vornherein infolge ihrer Verwurzelung im Volke Anteil an seiner antitschechischen Grundeinstellung hatten. Die franziskanische Bewegung war in ihrem Ursprungsland aus dem einfachen Volke heraus gewachsen. Wo immer Minoriten auftraten, erfreuten sie sich darum besonders bei den unteren Volksschichten großer Beliebtheit. Da in jenen Schichten, der Quelle ihres Nachwuchses, das erwachende nationale Gefühl ungebändigter auftrat als anderswo, wird es auch hier in der Geschichte am frühesten bemerkbar. So bezeugen uns z. B. die Urkunden des Breslauer Bistums den nationalen Instinkt schlesischer Minoriten im Kirchenkampf zwischen Herzog Heinrich IV. und Bischof Thomas II.[38]). Wir dürfen wohl annehmen, daß diese völkische Tendenz innerhalb der schlesischen Minoritenkonvente[39]) und der ihnen nahe stehenden Kreise unter dem Eindruck der Hussitenkriege eher stärker als schwächer geworden ist.

Zu der Annahme völkischer Motive und Elemente berechtigt uns gerade bei der Persönlichkeit Nikolaus' von Tempelfeld noch ein besonderer Umstand. In der Markusbibliothek zu Venedig befindet sich nämlich eine Handschrift aus seinem Besitz, die neben anderem auch den Traktat De longevo schismate des Abtes Ludolf von Sagan enthält. Dieser Traktat ist eine der Quellen Tempelfelds. Er bedient sich seiner bei der Schilderung der Anfänge der hussitischen Bewegung und entnimmt ihm die Kunde von einer Reihe historischer Dokumente[40]). Ludolf von Sagan hat in dem Prag des karolinischen Frühhumanismus seine Bildung genossen. Er wurde später Leiter der Kanzlei des Saganer Augustinerklosters und 1394 Abt. In der Saganer Klosterchronik und seinem Traktat über das Schisma zeigt er sich als eifriger Feind des Hussitentums und leidenschaftlicher Freund der deutschen Belange, der die kulturelle Blüte Prags unter Karl IV. mit eigenen Augen erlebt hatte. Mit seiner literarischen Tätigkeit ist er mittel-

---

[38]) Stenzel, Bistumsurkunden, S. 150 ff.

[39]) Vgl. zur Zahl und völkischen Herkunft der Franziskaner-Observanten am Ende des 15. Jhdts. in Schlesien: P. Dr. Lucius Teichmann O.F.M. „Wieviele Observanten gab es in Schlesien um 1500?" (Archiv für schlesische Kirchengeschichte, hrsg. von Dr. Kurt Engelbert Bd. 4, S. 290—93.)

[40]) Archiv f. österr. Geschichte Bd. 61, S. 127 f., 129.

bar aus der Schule karolinischer Geschichtsschreibung des deutschen Frühhumanismus hervorgegangen[41]). Das lebhafte Gefühl für nationale Unterschiede, das dieser Abt aufbringt, ist besonders aus dem 30. Kapitel jenes Traktates ersichtlich[42]). Da wir nun bei Tempelfeld auch dergleichen Töne angeschlagen finden, so ist m. E. seine Kenntnis, sein Besitz und die Benutzung dieser Literatur für uns ein Zeichen des nationalen Charakters seiner Predigt. So wird Podiebrads Ketzerei in Tempelfelds Augen dadurch geradezu bewiesen, daß die Breslauer am 17. April 1458 den Gesandten gegenüber Podiebrads Anerkennung verweigert haben[43]). Er begnügt sich als Mann der Kirche durchaus nicht damit, nur bei Podiebrads Verketzerung stehen zu bleiben. Man achte nur einmal darauf, welchen Wert er auf die Feststellung legt, daß Podiebrads Wahl den Rechten und Privilegien der böhmischen Kronlande widerspricht[44]). Nicht ohne historische Irrtümer, aber mit deutlich erkennbarer Begeisterung berichtet er von dem Kampf um die Prager Universität. Dabei wird nach der Gewohnheit der Zeit von den Katholiken nur immer als den Deutschen gesprochen[45]). Wenn Tempelfeld dem Tschechen Podiebrad die Herrscher Böhmens aus Luxemburgischem Haus gegenüber stellt und stolz rühmt, daß es dem Lande unter diesen deutschen Fürsten wohl erging, hören wir auch hier sein Nationalgefühl deutlich heraus. Ferner verweise ich noch auf den Teil des Traktates, der die gewissenlose Deutschenhetze Rokyzanas geißelt, die jener Utraquistenführer als Propaganda für Podiebrads Wahl getrieben hat[46]). Die Wiedergabe dieser national-tschechischen Hetze zeigt, welchen Wert er ihr auf Grund seines und seiner Mitbürger nationalen Empfindens beimißt.

Die Bedeutung des völkischen Motives in den Traktaten Ludolfs und Tempelfelds wird auch nicht durch die bei beiden Schriftstellern vorliegende Koppelung mit der Verteidigung des römischen Katholizismus eingeschränkt. Letztere ist mit dem zeitgeschichtlichen Rahmen gegeben. Für uns ist es aber nicht ohne Interesse, festzustellen, wie innerhalb dieses Rahmens mittelalterlicher Weltanschauung, für den im allgemeinen nationale Unterschiede belanglos sind, sich hier eine Tradition abzeichnet, die be-

[41]) Vgl. Burdach, Vom Mittelalter zur Reformation, Forschungen zur Geschichte der deut. Bildung, Heft I, S. 64/65. Vgl. zu Ludolf auch Klapper, Deut. Schlesier des Mittelalters, S. 19/20.

[42]) Dieser Traktat wurde von Loserth im Archiv f. österr. Geschichte Bd. 60 herausgegeben, das bezeichnete Kapitel findet sich auf S. 429.

[43]) Jordan, S. 161.

[44]) Ebenda S. 373. Archiv f. österr. Geschichte Bd. 61, S. 174.

[45]) Ebenda: S. 135.

[46]) Ebenda: S. 113, 168.

wußt auf nationale Gesichtspunkte nicht verzichtet. Nur die Verbindung mit dem völkischen Anliegen der Schlesier gab m. E. dem universalistischen Anspruch der Prediger wider Podiebrad jene eigentümlich starre Gradlinigkeit, die selbst die kuriale Diplomatie nicht zu brechen vermochte. Eben diese Bindung ließ die Prediger bei der Verteidigung ihrer Haltung zu der Waffe jener Kritik an Papsttum und Hierarchie greifen, die ihnen die allgemeine franziskanische Tradition bot. Diese Kritik wiederum erschütterte das Vertrauen der schlesischen Menschen zu den bisher für sie dogmatischen Größen Papsttum und Hierarchie und förderte insofern die Auflösung der mit denselben Größen verknüpften römisch-universalistischen Kirchenanschauung.

Nachdem wir so die Voraussetzungen der Breslauer Predigt aufgedeckt haben, wollen wir uns nunmehr ihren Hauptkennzeichen zuwenden. Mit dem Einfluß Kapistrans war es gegeben, daß die Prediger als konsequente Verfechter des römischen Universalismus erscheinen mußten. Ihre Ketzerpredigt diente dazu, die Menschen für diesen Anspruch zu gewinnen, der seinen zeitgemäßen Ausdruck in der Ablehnung der Kompaktaten und der Forderung einer strengen Abhängigkeit der weltlichen von der geistlichen Gewalt gefunden hatte. Im Verfolg dieses Anspruchs mußten die Prediger danach streben, die politische Führung des Kampfes Breslaus gegen Podiebrad an sich zu reißen. Notwendigerweise geraten sie daher in Gegensatz zu dem Rat der Stadt, falls er sich ihren Zielen nicht freiwillig unterordnet. Darum stellen sie das Verhalten des Rates bei den Verhandlungen mit Prag als zu nachgiebig und somit der Ehre Breslaus abträglich hin, während sie sich durch die Empfehlung einer konservativeren politischen Linie der Stadt als neue wohlmeinendere Führung vorstellen[47]). Die Prediger gewinnen die Gemeinde für ihre Ansicht, und ihr Einfluß entfacht selbst im Rat der Stadt Zwietracht[48]). Aus der Methode ihrer Beweisführung ist immer wieder ersichtlich, daß sie nicht nur für die religiöse Seite des Falles zuständig sein wollen, sondern auch für das, was dabei Recht und Ehre der Stadt betraf. So handelt z. B. N. Tempelfelds Traktat vom Jahre 1458 von der Frage: „Kann irgendjemand mit gutem Gewissen im Königreiche Böhmen, das von Ketzerei und Schisma angesteckt ist, einem gewählten König, der auch Ketzer und Schismatiker ist, Gehorsam leisten?“[49]). Infolge der begrifflichen Weite

[47]) ED I, 16.
[48]) Ebenda.
[49]) Archiv f. österr. Geschichte Bd. 61, S. 133: Ad questionem, qua queritur, utrum salva conscientia in regno Bohemie heresi et scismate infecto dari potest obediencia regi eiusdem conditionis electo.

des Ausdrucks „mit gutem Gewissen“ salva conscientia trägt bereits die Themenstellung nicht nur religiösen, sondern auch moralisch-rechtlichen Charakter. Dabei gibt bezeichnender Weise das religiöse Moment den Grundton an, ohne daß einer möglichen säkularen Auslegung Schranken gesetzt wären. Die Zuständigkeit der Kirche in der Gehorsamsfrage wird hierbei wie in allen andern Gewissensfragen behauptet und mit einem Hinweis auf den politischen Vorteil ihrer Befragung bekräftigt[50]). In ähnlicher Weise verfährt die Streitschrift des Predigers Bartholomäus Tempelfeld. Ihre Ausgangsstellung ist folgende: Die heilige Schrift, die die Wahrheit enthält, ist die Regel unseres Lebens. Wo sie nicht beachtet wird, irrt der menschliche Verstand. Die ganze Welt verfällt dem Irrtum, wenn man sich mehr auf die eigene Anschauung verläßt, als auf ihre Lehre und die Beschlüsse der heiligen Väter. Opfer dieses Verfalles sind bereits alle diejenigen, die Podiebrad den Huldigungseid geleistet haben[51]). Hiermit ist die Notwendigkeit einer religiösen Sicht der Anerkennungsfrage klar ausgesprochen, sie sicherte den Predigern die Führung im Kampfe gegen Podiebrad.

Die innenpolitische Verfechtung dieses universalistischen Anspruchs war aber nicht nur von nationaler, sondern auch zugleich von sozialer Bedeutung. Wir haben oben besonders die einfachen Schichten des Volkes, denen die Mehrzahl der franziskanischen Mönche entstammte, als Träger einer ungebändigten nationalen Leidenschaft gekennzeichnet. Diese aber sind gleichzeitig auch die Quelle demokratisch-sozialistischer Umtriebe gegen einen oligarchischen Rat. Die Betonung der heiligen Armut und Niedrigkeit als das Herzstück des Christentums schlug die gegebene Brücke von der franziskanischen Predigt zu diesen sozialistischen Bestrebungen. Von der Grundlage eines schroffen Armutsideals aus konnte nicht nur an der geistlichen, sondern auch an der weltlichen Obrigkeit Kritik geübt werden. Letztere Möglichkeit ebnete den universalistischen Ansprüchen der Prediger andererseits wieder die Wege. Dieses ideologische Verhältnis wurde daher von ihnen im Blick auf ihr Ziel nach Kräften ausgenutzt.

Der verfassungsmäßige Zustand Breslaus zeigt uns die vorhandenen Anknüpfungsmöglichkeiten. Die Kaufmannschaft hatte die Stadtführung in einer dem Handel sehr günstigen Zeit allein an sich gebracht und die Handwerker[52]) gänzlich davon aus-

[50]) Archiv f. österr. Geschichte Bd. 61, S. 133/34.
[51]) Koebner, S. 166.
[52]) Vgl. zur Zunftgeschichte der Stadt Breslau auch Kowalik, Aus der

geschlossen. Diese aber sind am Ende des 14. Jahrhunderts gewillt, ihre Wiederzulassung zum Rat mit Gewalt zu erzwingen. Von König Wenzel werden sie unterstützt. Not und Aufruhrgeist treiben zu dem bekannten Aufstand der Zünfte vom 18. Juli 1418, den Kaiser Sigismund später streng ahndet. Die Zünfte werden aus dem Rat ausgeschlossen, Freiheit und Selbstverwaltung werden ihnen genommen. Unter König Albrecht erobern sie sich aber wieder je zwei Sitze an Ratstisch und Schöffenbank[53]).

Bei dieser Entwicklung mußten die Verdächtigungen des Rates seitens der Prediger auf fruchtbaren Boden fallen; die Feinde der Patrizier sahen darin eine kirchliche Weihe ihrer Absichten. So bewirkt das universalistische Machtstreben der Prediger gleichzeitig eine Verschärfung der innenpolitischen Gegensätze. Eschenloer bemerkt bitter: „Inen war nicht genug auswendig Krig, sondern auch in der Stat Zwitracht stifteten, die der Rat mit großer Arbeit Tag und Nacht stetiglich muste unterstehen"[54]). Aus der Menge der Beispiele solcher Verdächtigungen[55]) wollen wir nur einige herausgreifen: Der Rat hätte im Sommer 1467 aus wirtschaftlichen und kriegstechnischen Gründen mit seinem Angriff auf Podiebrad gern noch bis nach dem Johannismarkt gewartet, aber Tempelfeld machte es ihm unmöglich, da er predigte: „O leider offenbar were ime worden, daß er sich betauben muste, wan die, die raten solden uf zu sein, die wolden Ufzuge suchen; er besorgete, etliche Leute weren vergiftet"[56]). Die Politik der Prediger führte zur Niederlage von Frankenstein. Nachher machten sie freilich die Hauptleute dafür verantwortlich und warfen ihnen Verräterei an der Gemeinde vor. So wurde beinahe jeder, der ein führendes Amt innehatte, schon deswegen des Verrates an der christlichen Sache und mangelnder Liebe zum christlichen Glauben bezichtigt[57]). Diese Predigt empfing letztlich ihre theologische Rechtfertigung von dem franziskanischen Armuts- und Demutsideal. Durch seine Überspitzung gelangte man zu einer Richtung bloßer Verneinung, weil man die Gesinnungsforderung dieses Ideals dazu mißbrauchte, die Einrichtung einer Führung an sich bereits mit einem Makel zu versehen.

Frühzeit der Breslauer Tuchmacher, und siehe die dort angegebene Literatur. (Beiträge zur Geschichte der Stadt Breslau, 1938, Heft V.)

[53]) Vgl. Markgraf, Breslauer Stadtbuch: die Urkunden vom 4. Jan. 1390 S. 158, vom 13. Mai 1417 S. 175, vom 13. und 26. März 1420 S. 179, 182, vom 3. März 1439 S. 188.

[54]) ED II, 50.

[55]) ED. I, 86, 302; II, 79.

[56]) ED II, 29.

[57]) ED II, 47; 58

Dieses Zwietrachtsäen trug, wie uns Eschenloers Beispiel zeigt, wesentlich dazu bei, die Verwerflichkeit des universalistischen Anspruchs allen denen zu bestätigen, denen die rauhe Wirklichkeit der Frankensteiner Niederlage die Augen geöffnet hatte. Es mußte jedem umso leichter fallen, als ebendieselbe Predigt fußend auf ihrer franziskanischen Überlieferung selbst den Weg zu weiterer Kritik an den hierarchischen Trägern des universalistischen Systems wies. Der Gedanke von der heiligen Armut, in der sich die Nachfolge Jesu vollzieht, bildete das heiß umkämpfte und unerbittlich verteidigte Hauptanliegen der franziskanischen Ordensüberlieferung. Bei dem Kampf um schärfere oder mildere Armutpraxis vollzieht sich immer wieder der Zusammenstoß mit dem Papsttum. Von ihm forderte man, das Leben der Kirche an dem armen irdischen Leben Christi auszurichten. Zu den schwersten Angriffen auf Papsttum und römische Kirche war es bei den Franziskanern in den Kreisen der Spiritualen gekommen unter dem Einfluß der apokalyptischen Prophetien des Abtes Joachim von Fiore (1202 †), die durch ihre Umdeutung eine stark antipäpstliche Note erhielten[58]).

Auch nach Schlesien waren Strömungen dieser franziskanischen Opposition gedrungen. Konrad bestreitet zwar, daß der geistige Vater der Mehrzahl der schlesischen Ketzer im 14. Jahrhundert der Franziskaner Olivi gewesen sei, jedoch weist auch er auf den Prozeß des Dominikaners Swenkenfelt († 1341) gegen die Kapuziner in Schweidnitz und die Verfolgung der Beghinen zur Zeit Bischofs Heinrich († 1319) als Zeichen für das Vorhandensein derartiger Kreise hin[59]). Später als Kapistran in Schlesien wirkte, schien es, als sei bei diesem papsttreuen Prediger nichts mehr von jener ursprünglichen, oppositionellen Note seines Ordens zu spüren. Aber auch er verstand es, am Heiligen Stuhl gelegentlich in Form von Unterweisungen seine Kritik anzubringen. So finden wir in einem Brief an den Papst vom 23. September 1455 leichte Ermahnungen für den, „in dem die Menschen aller Nationen gleichsam die Sonne erblicken". Kapistran zitiert dem Papst: „Je größer du bist, desto mehr demütige dich in allen Dingen, und du wirst vor Gott Gnade finden"[60]).

Weil die Breslauer Prediger unter dem Einfluß franziskanischer Überlieferung standen, fanden sie daher im Kampfe gegen Podiebrad ebenfalls leicht den Weg zu scharfen Angriffen gegen die

[58]) Vgl. Benz, Eccles. spirit. S. 240 ff., S. 20 ff. zur Umdeutung dieser Ideen durch Gerhard von Borgo: S. 244.

[59]) Vgl. Konrad, Schlesien und die religiöse Opposition des MA, Korrespondenzblatt V, S. 210 f.

[60]) Wadding, Annal. minor. VI, p 177.

Kirche und ihre Leiter, als sie sich von ihr enttäuscht sahen. Schon die ungarischen Bischöfe, die nur zur Krönung Podiebrads nach Prag gekommen waren, hatte Tempelfeld in seinem Traktat als der Simonie verfallen bezeichnet[61]). Ebenso sehen die Breslauer Prediger in ihrem eigenen Bischof und seinem Olmützer Amtsbruder Ketzer, als sie ihrer Vermittlungspolitik überdrüssig sind[62]). Man scheut sich auch nicht, diese feindselige Haltung auf den höchsten kirchlichen Würdenträger, den Papst, auszudehnen. Es begann damit, daß man leichte Vorwürfe erhob und sich anheischig machte, den Papst besser zu unterrichten[63]). Dieser Angriff auf den Papst steigert sich anläßlich der Gesandtschaft des Hieronymus Lando und Franz von Toledo 1459/60. Von jenen Vollstrekkern des päpstlichen Willens behaupten die Prediger und ihr Anhang, sie wären bestochen, außerdem: „es weren Walen, die selbst selten gute Christen weren"[64]). Schlaglichtartig bringt uns dieser Ausspruch wieder die Grundlage ihrer gesamten Beweisführung in Sicht: Vom Armutsideal aus behaupten sie, diese Kirchendiplomaten seien durch Geld verdorben, und unter nationalem Gesichtspunkt zweifeln sie an der Güte ihres Christentums. Sie relativieren die vom Papst in Glaubensdingen praktisch bereits damals schon beanspruchte Unfehlbarkeit, wenn sie bei dieser Gelegnheit der Aufforderung zum Gehorsam gegen ihn hinzusetzen: „wo es nit wider den h. christlichen Glauben were"[65]). Ja man wagt sogar, für den Heiligen Vater selbst die Möglichkeit einer Bestechung ins Auge zu fassen[66]). Die Streitschrift des Predigers Bartholomäus Tempelfeld, die sich gegen die Reden der Legaten richtet, stellt jene und ihr Vorgehen rücksichtslos bloß[67]). Bartholomäus beruft sich auf die Heilige Schrift als ausschlaggebende Norm. Damit war, wie wir es konsequent durchgeführt bei dem franziskanischen Theologen Ockam beobachten können[68]), gegenüber den bisherigen kirchlichen Autoritäten eine freiere Haltung gewonnen. In ihr wagt Bartholomäus den wahren Sachverhalt auszusprechen: Der Legat hat bei seinen Reden das Hauptgewicht auf den Vor- und Nachteil der Stadtgemeinde gelegt, aber über das Heil der Seelen und den Verlust ihres Glaubens ist fast nichts

---

[61]) Jordan, S. 377.
[62]) ED I. 295, 306.
[63]) SRS Bd. 8 p 21—23, 31. (Nr. 20 u. 25.) ED I, 88.
[64]) ED I, 126.
[65]) Ebenda: 127.
[66]) Ebenda: 149.
[67]) Koebner, S. 166 ff.
[68]) Vgl. zu Ockam: R. Seeberg, DG III, 591.

gesagt worden[69]). Bei dem Kampfe zweier Vertreter des römischen Systems gegeneinander hat hiermit der Universalismus selbst das Urteil über die von ihm geübte Verwaltung der Glaubensinteressen gesprochen. Doch damit nicht genug, weiß man mit sicherem Instinkt die Ursache der päpstlichen Haltung, die die Politik der Kirche bestimmt, aufzuspüren, um sie unbarmherzig zu verdammen. Den Plan der Böhmenhilfe gegen die Türken hält Bartholomäus ihrer Ketzerei wegen von vornherein für verfehlt und versäumt nicht, ein alttestamentliches Beispiel anzuführen[70]). Damit sind die letzten Motive der päpstlichen Haltung in der böhmischen Frage gerichtet.

Ein weiterer Beitrag, den die Breslauer Predigt dieser Epoche unfreiwillig der Auflösung der bisherigen Kirchenanschauung im schlesischen Volk leistet, bestand darin, daß sie nicht mehr im Stande war, echten Glauben zu erwecken, der stark genug ist, auch das Fehlschlagen seiner Hoffnungen zu überdauern. Sie nährte und berauschte sich von Phantasien zukünftiger Erfolge und steigerte so die Menschen in eine religiöse Illusion hinein. Auch letzteres gehört zu den Hauptkennzeichen der Breslauer Kriegspredigt. Mit dem ernüchternden Erwachen aus jener Illusion aber wurden alle die Mächte gründlich unpopulär[71]), die sie hervorgerufen und bisher die Gestaltung des religiösen Bewußtseins für sich allein beansprucht hatten. Bei dieser Übersteigerung der Predigt ins Gebiet der Ilusionen mag, soweit sie von der Plattform des Irrationalismus ausging, auch hier franziskanischer Gedankeneinfluß mitgewirkt haben[72]). Das Vorhandensein derartiger irrationalistischer Züge bestätigt uns Bischof Protas, wenn er bei seiner Rede zu den Breslauern im Februar 1466 die unvernünftige Wunderhoffnung tadelt[73]). Da die Prediger in dem Krieg gegen Podiebrad eine Sache Gottes sehen, sprechen sie der menschlichen Vernunft hier die Zuständigkeit ab. Man glaubt die Zeit gekommen, da der Himmel selbst zusammen mit den Gläu-

---

[69]) Koebner, S. 170: In proposicionibus reverendissimi patris conceptum est de crementis et incrementis rei publice principalis fuisse intencio; de animarum vero salute et earundem cum fidei dispendiis pene nichil tactum; bella et differencie cum guerris tactis, causa vero earundem intacta permanente.

[70]) Koebner, S. 169. Ähnlich: SRS Bd. 8, Nr. 24 A.

[71]) ED II, 195, 266.

[72]) Die franziskanische Theologie hat mit Ausnahme Alexanders von Hales infolge ihres voluntaristischen Zuges einem kirchlichen Positivismus das Wort geredet. Sie mußte dabei in viel stärkerem Maße die Eigengesetzlichkeit der religiösen Erkenntnis betonen, als es etwa die thomistische Anschauung von der Übervernünftigkeit der göttlichen Offenbarung tat. Vgl. R. Seeberg, DG III, 383 ff.

[73]) ED I, 305.

bigen, die Ketzerei mit Feuer und Schwert ausrotten wolle. Der Erfolg wird fest vorausgesagt. Es ist allgemeine Ansicht: „daß ein Christener zehn Ketzer würde schlagen“[74]). So treibt die franziskanische Predigt zur Katastrophe von Frankenstein, die ganz allgemein der universalistischen Auffassung einer Verknüpfung von Religion und Politik die Volkstümlichkeit raubt.

Erst mit der franziskanischen Predigt ist jenes Bild des römischen Universalismus vollständig, das wie am Anfang des zweiten Kapitels zu zeichnen begannen. Wir wollen nun zum Schluß zusammenfassend die Hauptelemente hervorheben, die zur inneren Zersetzung dieses kirchlichen Machtanspruches gegenüber den staatspolitischen Belangen im böhmisch-schlesischen Raum zur Zeit Podiebrads führten. Hierbei sei

1. noch einmal auf die Individualität Pius II. verwiesen mit seinen wechselnden Methoden, seiner Selbstauffasung und seinem Kreuzzugsplan,
2. auf die beinahe grundsatzlose Wendigkeit der theologischen Beweisführung seiner diplomatischen Vertreter,
3. ist die Resignation und der nationale Widerstand der Bischöfe hier zu nennen,
4. endlich die Breslauer Kriegspredigt, in der vor allem drei Stücke franziskanischer Überlieferung Einfluß gewinnen: Der Ketzerhaß, das Armutsideal und der Irrationalismus.

Das Gemeinsame dieser vier Hauptelemente ist, daß sie alle auf irgendeine Weise dem geistigen Bereich der Renaissance zuzuordnen sind. Hierin liegt zugleich die innere Verbindung mit dem, was wir in Kapitel I über die Persönlichketi und die Pläne Podiebrads gesagt haben. Dieselbe revolutionäre Kraft, die jene Verankerung mit sich bringt, auch unter der Bürgerschaft Breslaus aufzuspüren, dazu sollen die beiden nächsten Kapitel dienen.

---

[74]) ED I, 295; II, 23.

Kapitel IV.

Die politische Haltung der Stadt Breslau im Kampf gegen Podiebrad.

Durch den Vertrag von Trentschin erkennt Polen 1335 selbst an, daß die Wiedereindeutschung des ehemaligen germanischen Stammeslandes Schlesien eine Entwicklung genommen hatte, die weitere polnische Ansprüche auf dieses Land, soweit es der böhmischen Krone unterworfen war, nicht mehr rechtfertigte. Das deutsche Interesse schlesischer Fürsten und Städte hatte in Verbindung mit der kühnen Politik König Johanns von Böhmen die schlesischen Stände zu dem Verband eines böhmischen Kronlandes zusammengeschmiedet[1]). Das Ausmaß des Erfolges und das freudige Echo, das jene politischen Unternehmungen fanden, setzen eine ganz bestimmte gleiche Einstellung der Schlesier zu den ihnen damit aufgezeigten Werten des politischen und kulturellen Lebens voraus. Sie war durch die Wiedereindeutschung bedingt. Ich will diese Einstellung kurz deutsche Volksseele nennen. Naturgemäß tritt die Entfaltung der Volksseele am sichtbarsten uns dort entgegen, wo aktives politisches und kulturelles Leben herrscht. Als Mittelpunkt derartigen Lebens aber kam in Schlesien vor allem Breslau in Frage. In diesem Lebenszentrum vollzieht sich zugleich am frühesten ihre Entwicklung in Auseinandersetzung mit anderen Geistesmächten der Geschichte. Im Ringen mit ihnen tritt die Volksseele aus dem Bezirk vor-intellektuellen Seins heraus und wird zum Volksbewußtsein. Ihren Weg dorthin bezeichnet die Entwicklung des nationalen Gedankens innerhalb einer biologisch-organisatorischen Einheit. Entscheidende Bedeutung kommt hierbei auch den Einflüssen der Religion zu und der Art und Weise, wie sie mit ihrer Gestaltungskraft verarbeitet werden. Beide aber, Frömmigkeit und politisches Handeln, wurzeln letztlich in dem gleichen Bereich. Sie sind beide Funktionen derselben geschichtsgestaltenden und durch die Geschichte gestalteten organischen Einheit der Volksseele.

123 Jahre nach Trentschin finden wir die deutsche Volksseele in Breslau stellvertretend für ganz Schlesien in einem entscheidenden Stadium ihrer Entwicklung. Der Widerstand der Stadt gegen

[1]) Lehnsurkunden I, 3, 8.

den hussitischen Tschechenkönig Podiebrad hatte zu einer völligen Interessengleichheit zwischen Deutschtum und Katholizismus geführt und der universalistische Anspruch der römischen Kirche, geistliche und weltliche Gewalt in ihrer Hand zu vereinigen, war weitgehend Wirklichkeit geworden. Denn weil das Anliegen der katholischen Tradition mit dem politisch-nationalen Gegensatz zum Tschechentum in Breslau zusammentraf, hielt es die Stadt und mit ihr viele Schlesier eine Zeitlang für ihre Sendung, die Ansprüche der universalistischen Kirche gegenüber der hussitischen Ketzerei zu verfechten. Die Stadt versuchte damit der Pflicht gerecht zu werden, die ihr aus ihrem geschichtlichen Erbe zu erwachsen schien. Der deutschen Volksseele widerfuhr dabei das entscheidende Erlebnis, das sie zu einer Ablehnung der bisherigen religiösen Bewußtseinsgestaltung führte. Dieses Erlebnis wurde aus der politischen Haltung herausgewonnen, die Breslau im Kampf gegen Podiebrad vertrat. Sie war im Innern bedingt durch das Ringen einer ungezügelten Stadtgemeinde, die instinkthaft eine nationale Bedrohung witterte, mit dem Rat der Stadt, dem man Vernachlässigung der völkischen und religiösen Sache vorwarf. Im Kampf des Rates mit der Gemeinde um die Formen des Widerstandes gegen Podiebrad offenbaren sich die sozialen und politischen Mißstände, die der universalistische Anspruch des römischen Kirchengedankens mit sich bringt. Sie wecken das Bedürfnis nach einem neuen Verständnis der Kirche und ihrer Gewalt.

Wir sahen bereits in dem vorangegangenen Kapitel, wie allein schon durch die führenden Persönlichkeiten der nationale Charakter des Widerstandes verbürgt wird. Auch Bischof Jost, der als gebürtiger Tscheche die hier dem Tschechentum entgegentretende nationale Ablehnung besonders deutlich spürte, bestätigt uns diesen Charakter, indem er das religiöse Motiv dem nationalen bei den Breslauern unterordnet[2]). Jedoch es wäre einseitig, wollte man den Antrieb, der in der katholischen Glaubenshaltung der Breslauer zu jenem Kriege lag, verleugnen. Beide Motive liefen nicht getrennt nebeneinander her, sondern hatten sich in der Frömmigkeit der Breslauer zu einem eigenartigen Sendungsgefühl verknüpft, aus dem heraus die Ablehnung geschah. Ihr Sendungsgefühl entspricht der Selbstauffassung, die ihrer Volksseele entstammte. Da es außer ihr auch keine irgendwie geartete Bürgerehre gibt, kann man wohl kaum mit Koebner in einer solchen das Hauptmotiv des Widerstandes zu sehen, zu der in Unterordnung das nationale und das religiöse Moment tritt. Vielmehr ist das bürgerliche Ehrbewußtsein, das uns im Kampf der Stadt gegen den

[2]) ED I, 65, 113 f.

Tschechenkönig entgegentritt, auch nichts anderes, als die zeitbedingte Ausdrucksform derjenigen Selbstauffassung, die die Volksseele jenes geschichtlichen Zeitraumes aus sich heraussetzte. Mithin darf man dem bürgerlichen Ehrbewußtsein auch das religiöse und nationale Motiv nicht neben anderen als Teilinhalte unterordnen, vielmehr wird es erst durch jene überhaupt geschaffen. Die Verteidigung der bürgerlichen Selbständigkeit war damit z. B. an sich schon Ausdruck des Willens zur nationalen Verteidigung, deren Gedanke Koebner bei den Breslauern nicht findet[3]). Aus diesem Motiv des Widerstandes wuchs die politische Haltung der Stadt. Wenn wir von letzterer aber oben sagten, sie sei jeweils Ergebnis eines innerstädtischen Kampfes gewesen, dann müssen wir zunächst die miteinander streitenden Parteien samt ihrem Anliegen und ihren Ausdrucksformen näher kennenlernen.

Den Ratmannen schien die Freiheit der Stadt durch ein unmittelbares Verhältnis zur böhmischen Krone genügend gewährleistet zu sein. Vielleicht hat ihnen das Ideal einer freien Reichsstadt, wie man es z. B. in Nürnberg verkörpert sah, vorgeschwebt. Daher hätten sie auch gern eine Aufnahme Podiebrads als König aus Klugheit bevorzugt, nachdem durch die böhmenfreundliche Haltung des Papstes der Verdacht der Ketzerei nicht bestätigt worden war[4]). Oftmals, freilich vergeblich, versucht der Rat, seine Friedensabsichten durchzudrücken, so nimmt er z. B. im August 1459 mehrfach dazu Anlauf[5]). Daneben mögen nach dem Stellungswechsel der Kurie einzelne Ratsmitglieder, wohl infolge humanistischer Einflüsse, das Vorgehen des Papstes gegen Podiebrad aus Gründen der Billigkeit abgelehnt haben, was natürlich nicht ohne Rückwirkung auf die Auffassung ihrer eigenen Mission blieb[6]). Im allgemeinen aber stand der Gemeinde nicht eine jedem Volksempfinden entfremdete Stadtführung gegenüber, sondern der Rat teilte grundsätzlich ihre entschiedene Abneigung[7]), ließ sie lediglich durch die Kräfte der Vernunft und des Willens gebändigt sein. Mehrfach reinigt er sich daher willig von dem Verdacht, die Gemeinde zu etwas zwingen zu wollen, das ihrem Hauptanliegen entgegengesetzt sei[8]). Nur dort, wo der nationale und religiöse Fanatismus — oft im Bunde mit sozialistischen Umsturzbestrebungen — Formen annahm, die der Richtschnur des politischen Handelns des Rates widersprachen, versuchte er, seinen Willen gegen

[3]) Koebner: S. 10 ff.
[4]) EL p 46.
[5]) Ebenda p 50.
[6]) ED I, 377; II, 17.
[7]) ED I, 80, 66.
[8]) EL p 53, 147.

die Gemeinde durchzusetzen. Daß er dabei oft zu Kompromissen genötigt war, werden wir später sehen. Die Richtschnur seines politischen Handelns bildete das Verantwortungsbewußtsein vor der Auffassung der eigenen Sendung und der geschichtlichen Lage. Es schuf sich in dem Streben nach möglichster Legalität seine grundsätzliche Ausdrucksform.

Als Beispiel hierfür soll uns das Verhalten der Stadtführung zu dem sächsischen Anschlußplan dienen. Herzog Wilhelm von Sachsen erhob als Gemahl der älteren Schwester des Böhmenkönigs Ladislaus nach dessen Tode, gestützt auf das Erbfolgerecht der Goldenen Bulle, Ansprüche auf Böhmen und damit auch auf Schlesien. Als er im Frühjahr 1458 in Breslau seine Rechte darlegen läßt, entgegnet ihm zunächst die Stadt, allein könne sie darauf keine Antwort geben, da die Angelegenheit das ganze Reich betreffe. Sie wolle sich aber verhalten, wie es einer ehrsamen und christlichen Stadt zukomme[9]). Auch auf dem schlesischen Bundestag zu Breslau am 17. April 1458 vertrat eine stattliche Gesandtschaft die Rechte Sachsens und die Breslauer hätten es nicht ungern gesehen, wenn diese ihre Forderungen Anklang gefunden hätten[10]). Die schlesischen Fürsten und Städte beachteten jedoch jene Rechte nicht. Daher wagte auch Breslau nicht, einen Sonderkurs einzuschlagen, zumal es fest überzeugt war, daß alle schlesischen Stände geschlossen auch gegenüber den tschechischen Wünschen niemals nachgeben würden. Bereits diese Rücksicht der Stadt auf die anderen Stände war durch ihre Treue zu dem kurz vorher erfolgten Bundesschluß aller Schlesier bedingt[11]). So kam es, daß den Sachsen keine andere Antwort gegeben wurde als allen anderen, die ihre Ansprüche geltend machten „nymandis vor eynen konig zu dirkennen noch vfzunemen, bissolange is erkant were an geburlichen steten, wen sie billichen mit got eren glich vnd recht als einen cristlichen herrn vnd konig vffnemen sullen“[12]). Die Sympathien der Breslauer für das deutsche Sachsen lassen sie aber trotzdem im Gegensatz zu Bischof Jost auf den Bundestagen zu Lüben und Striegau im Juli und August 1458 für Verhandlungen mit Sachsen stimmen[13]). Als endlich am 18. Februar 1459 Wilhelm und Breslau in Cottbus zusammenkommen, fordert er von den Schlesiern, ihn als Herrn aufzunehmen, ohne die Entscheidung einer anderen Stelle abzuwarten. Die Breslauer lehnen ab, weil es gegen die erste allen Ansprechern der Krone gegebene Antwort

[9]) EL p 18.
[10]) ED I, 53.
[11]) EL p 25.
[12]) Ebenda.
[13]) Ebenda: p 28 f.

gewesen wäre[14]). Damit bekannten sie sich trotz ihrer großen Neigung für den national verwandten Herrscher, die eindeutig aus ihren vorangegangenen Bemühungen hervorgeht, zu einer politischen Moral, die das Vertrauen zu den einmal kundgetanen Versicherungen und Entschlüssen nicht täuschen will. Die Liebe zur Legalität, in der wir nicht nur eine Form der Sicherung, sondern auch des Rechtes sehen müssen, findet ihre Ausdrucksform in einem Ehrinstinkt, der stärker ist, als alle Sympathie[15]).

Die Schwäche des Rates lag in dem Fehlen eines überragenden Führers, dessen persönliche Haltung auf seine Politik entscheidend eingewirkt hätte. Hierin war er dem von Tempelfeld geführten Gemeindewiderstand entschieden unterlegen, der gerade durch diesen unermüdlichen Eiferer zum ausschlaggebenden Machtfaktor in den Kämpfen gegen Podiebrad wurde.

Das Kernvolk dieses Widerstandes bildeten die Zünfte[16]). Das soziale und demokratische Moment, das damit in den Widerstand gegen die Ratspolitik hineinkam, haben wir bereits an anderem Orte kennengelernt[17]). Man fühlt sich als Verfechter des Christentums im böhmischen Reich schlechthin. als letzter Bürge der katholischen Kirche und ihres Ansehens, ihr Turm und Schild[18]). Man fühlt sich ferner als Kämpfer für die Freiheit und Selbsterhaltung, denn die andauernden Auseinandersetzungen haben zu einem gegenseitigen Haß geführt, der über Breslau das Verderben bringen würde, falls die Tschechen diese Stadt in ihre Gewalt bekämen[19]). Dieses Ahnen um eine heilige Aufgabe wird von Kraftbewußtsein und Stolz auf vergangene Siege über die Ketzer begleitet. Man rühmt: Der Papst soll sich nicht durch die Drohungen der Tschechen einschüchtern lassen, denn die Söhne Seiner Heiligkeit haben zu kämpfen gelernt und fürchten am wenigsten die Tschechen, welche niemals in Schlesien als Sieger gesehen wurden[20]). Derartige Äußerungen liegen auf der Linie der radikalen Partei. Man vergleiche nur ihre Ähnlichkeit mit der Hetze der Prediger. Der von dem Gemeindewiderstand zeitweise beherrschte Rat gab sie in seinen Briefen weiter.

Diese Selbstauffassung findet zu Beginn der Regierung Ladislaus' ihren Niederschlag in dem Glauben, die Breslauer hätten den jungen König, der ein Freund der Deutschen und Katholiken

[14]) EL p 36; ED I, 73.
[15]) Vgl. die Neigung der Schlesier für Sachsen: Palacký, Urkundl. Beiträge Nr. 123.
[16]) ED I, 87.
[17]) Vgl. Kapitel III, S. 76/77.
[18]) SRS Bd. 8, Nr. 62; Bd. 9, Nr. 276, 327.
[19]) EL p 73 f.
[20]) SRS Bd. 8 Nr. 105.

war[21]), aus den Händen der Ketzer zu erlösen. Ladislaus war damals in Podiebrads Gewalt, und keiner, der nicht zuvor die tschechischen Hofleute passiert hatte, durfte zu ihm[22]). Seine Freundschaft zu Breslau wurde durch Podiebrad getrübt[23]). Das Motiv der Erlösung[24]) des jungen Königs, in dem das nationale und religiöse Element aufs Innigste zusammenklang als Ausdruck der Selbstauffasung jener Partei, durchzieht vor allem den Huldigungsstreit. Die Breslauer weigern sich, Ladislaus zu huldigen, da er bei den Ketzern ist[25]). Als Ladislaus sich bewegen läßt, zur Huldigung nach Breslau zu kommen, meint jene Partei, sie hätte damit bereits für seine Rettung aus den Händen der Ketzer etwas Wesentliches erreicht[26]). Sie rühmte sich dessen selbst, und viele sprachen es nach: „Selig sind die Bressler, daß sie mit irem Holden iren König von den Ketzern bracht haben, die ihne sust nimmer mehr lebendig hetten weggelassen[27]).

Bei dieser Einstellung ist es nicht verwunderlich, wenn ihr politisches Handeln nur den einen richtunggebenden Grundsatz kannte: unter keinen Umständen sich dem tschechischen Ketzer zu unterwerfen. Darum mußten sie letztlich allen anderslautenden Zusagen, untreu werden. Ja sie konnten schließlich außer ihrem eigenen religiösen und nationalem Gewissen auch den Papst nicht als Schiedsrichter anerkennen. Treffend kommt diese Grundeinstellung in der Auslegung zum Ausdruck, die die Gemeinde der Bundesschlußformel vom 25. Juni 1458 gibt: Podiebrad nicht als Herrn aufzunehmen, selbst wenn es Papst und Kaiser gebieten sollten[28]). Daß sie mit diesem Entschluß im Gegensatz zu den gemäßigten Kreisen des Rates stehen, bezeugt uns Eschenloer sowohl in seinem deutschen wie im lateinischen Werk[29]). Der Rat muß unter radikalem Einfluß am 22. März 1463 an den Papst schreiben, falls man Breslau im Stiche lasse, werden die Bürger eher ihre Stadt anzünden und mit Weib, Kindern und Gut ins Elend ziehen, als sich Podiebrad unterwerfen[30]).

Ein Umstand allerdings läßt das durch die Prediger gesteigerte Sendungsbewußtsein des Gemeindewiderstands in recht fraglichem Lichte erscheinen: Theoretisch erklärte er sich bis zum Letz-

---

[21]) ED I, 36, 43.
[22]) ED I, 15/16.
[23]) Ebenda: 40.
[24]) EL p 6.
[25]) Ebenda.
[26]) ED I, 19/20.
[27]) ED I, 21.
[28]) ED I, 68.
[29]) EL p 46.
[30]) SRS Bd. 8 Nr. 147.

ten bereit und verlangte das Gleiche auch von dem Vorgehen der Kurie, praktisch aber fand die Begeisterung ihre Grenze an dem Einsatz des eigenen Lebens. Eine kleinbürgerliche Rücksicht auf Familie und Habe machte sich hier hemmend geltend und stellte damit seine gesamte Selbstauffassung in Frage. So war es z. B. möglich, daß 1467 nach dem Sieg der Breslauer bei Münsterberg noch vor der Niederlage bei Frankenstein, als lediglich die Belagerung des Schlosses einige Opfer forderte, „daraus die Statleute und Handwerker Grauen gewonnen, gedachten heimb an ire Weiber und Kinder, und stolen sich bei einzeln aus dem Heere, daß da niemand mehr blibe denn Dinstknechte und Soldener“[31]). Da dieses Verhalten bereits vor jedem größeren militärischen Mißerfolg liegt, ist es uns ein besseres Zeugnis von der nur sehr bedingten Kriegslust der Bürger als die ausgesprochene Unlust nach der Niederlage von Frankenstein. Denn letztere wird man zum großen Teil auf die gewaltige religiöse Enttäuschung, die damit verbunden war, zurückführen müssen[32]).

Wenn wir nun das Ringen der gemäßigten Ratspartei mit dem Gemeindewiderstand für die Zeit des Kampfes der Stadt mit Podiebrad als Ganzes überblicken, ergeben sich leicht vier Abschnitte:

1. Die Gemeinde gewinnt Macht über den Rat: diese Periode umfaßt den Zeitraum des Huldigungsstreites bis zur Nichtanerkennung der Wahl Podiebrads 1459.
2. Dem Rat gelingt es mit Hilfe päpstlicher Legaten, durch den Vertrag von 1460 die Gemeinde vorübergehend in ihrem Radikalismus zu mäßigen: Zeit der päpstlichen Gesandtschaft von 1459—60/61.
3. Die Gemeinde gewinnt die Kurie und drückt ihren Standpunkt dem Rat gegenüber wieder durch: 1462 — ca. 1467.
4. Der Rat nimmt das Regiment wieder fest in die Hand: Zeit der Resignation der Geistlichen ab 1467/68.

Der erste Abschnitt ist von den Ereignissen des Huldigungsstreites, der Wahl Podiebrads und seiner Nichtanerkennung durch die Schlesier erfüllt. Weil Ladislaus, der Sohn König Albrechts, sich bei Podiebrad, der damals noch Landesverweser war, aufhält, verweigern ihm die Breslauer die Huldigung[33]). Der Rat hatte sich anfänglich zur Huldigung bereit erklärt, war aber durch die Gemeinde unter Führung der Prediger mit eigenen Waffen geschlagen worden. Denn ihm gegenüber, dem berufenen Schützer

[31]) ED II, 36.
[32]) ED II, 72. EL p 180.
[33]) EL p 6. ED I, 16.

der Selbständigkeitsprivilegien, beruft man sich auf die herkömmliche Sitte, daß der böhmische König die Huldigung der Schlesier in Breslau entgegennimmt. Die Durchsetzung dieses Herkommens gelingt dem Gemeindewiderstand in zwei Etappen: zunächst kommt seinem Anliegen entgegen, daß von Prag Räte gesandt werden, in deren Hände die Gemeinde den Eid ablegen soll[34]). Im Gegensatz zu der Darstellung Eschenloers ist anzunehmen, daß die Anregung zu dieser Gesandtschaft von den Kreisen des Rates ausging oder sich zumindestens ihrem Wunsche, die Gemeinde zur Huldigung zu bewegen, gut anpaßte[35]). Als die Räte eintreffen, weigert sich die Gemeinde, diesen Stellvertretern des Königs zu huldigen, denn nun besinnt man sich auf die mögliche Ausweitung der Huldigungsfreiheit und verlangt Ladislaus' persönliches Erscheinen; zugleich werden in der Antwortsnote die Pfarrer und Prediger als Urheber des Widerstandes genannt[36]). Ladislaus gibt nach und kommt in Podiebrads Begleitung am 6. Dezember 1454 nach Breslau, um dort am 11. Dezember die Erbhuldigung entgegenzunehmen[37]). Stolz auf diesen Erfolg feierte die Gemeinde ihren Sieg über die Politik des Rates ungeachtet der großen Schwächung der städtischen Finanzen wie auch der volkstumsmäßigen Gefährdung weiter schlesischer Gebiete, die bei dieser Gelegenheit in die Hand Podiebrads kamen[38]). Bald aber sollte der Rat nach dem Tode Ladislaus' durch die Gemeinde in noch größere Schwierigkeiten geraten. Am 2. März 1458 wurde Georg von Podiebrad durch eine national-tschechische Volksbewegung zum Könige Böhmens erhoben, ohne daß man dabei die Erbfolge- und Wahlrechte der Goldenen Bulle, die für das Reich galten, berücksichtigte. Am 12. März 1458 schickt Podiebrad seine Unterhändler nach Breslau, die zugleich zu seiner Krönung nach Prag einladen sollen[39]). Am 17. April treten daraufhin die schlesischen Stände in Breslau zu gemeinsamer Beratung zusammen. Hier gelingt es, dem tschechisch gesinnten Breslauer Bischof Jost von Rosenberg, das spürbare nationale Anliegen der Schlesier in den Dienst der kirchlichen Ketzerbekämpfung zu stellen. Er koppelt in dem Schluß des schlesischen Bundes den nationalen Gegensatz an die Interessen des römischen Universalismus, auf dessen Stütze der völkische Instinkt des Gemeindewiderstandes bei seiner Verteidigung

---

[34]) EL p 6.
[35]) Vgl. Koebner, Die Quellen zum Huldigungsstreit, im Anhang S. 146 ff.
[36]) ED I, 18. SRS Bd. 8 Nr. 2.
[37]) EL p 7.
[38]) Ebenda.
[39]) EL p 18 ff.

nicht verzichtet[40]). Danach wurde u. a. auch der Gesandtschaft Podiebrads die Antwort gegeben: Man werde niemanden als König aufnehmen, bis an gebührlichen Stätten erkannt sei, wem man zu Recht als einem christlichen Herrn huldigen solle[41]). Infolge seiner Auffassung von der auch im politischen Handeln maßgebenden Moral der Treue zu dem einmal gegebenen Wort ist der Rat nun in der Folgezeit bemüht, sich diese Legalisierung, die in der direkten Unterstellung der Breslauer Selbständigkeitsbestrebungen unter den römischen Universalismus lag, zu erhalten. Daher bleibt er beharrlich bei jener ersten Antwort, während sich die meisten schlesischen Fürsten, ja sogar der Bischof selbst, aus der Front gegen Podiebrad zurückziehen[42]).

Jedoch neben dieser Linie der Legalität lief bald in der Breslauer Politik eine andere von ungestümerer Leidenschaft bestimmte einher, die auf die erste nicht ohne Wirkung blieb. Bereits nach dem Tag von Lüben am 20. August 1458 war deutlich, wie wenig man sich auf die schlesischen Stände verlassen konnte. Darum verlangte der Gemeindewiderstand, getrieben von seinem Mißtrauen gegen den Rat, der Beschluß vom 25. Juni 1458 müsse ins Stadtbuch eingetragen werden, um so den Rat festzulegen. Rat und Gemeinde waren nämlich gegenseitig die Verpflichtung eingegangen, Podiebrad in keiner Weise als König aufzunehmen, dabei wie ein Mann zusammenzustehen und sich als christliche Leute unversehrt ihrer Ehre zu verhalten[43]). Eschenloer bemerkt dazu, die Ratmannen faßten diesen Beschluß unbeschadet ihrer Grundeinstellung, die Entscheidung des Papstes ausschlaggebend sein zu lassen, während die Gemeinde schon damals ihn dahin deutete: Podiebrad nicht anzuerkennen, „ob es auch der Bapst und Kaiser erkenneten und geböten[44]). Diese Haltung hat die Gemeinde dann auch ab Juni—Juli 1459 praktisch eingenommen[45]). Die verschiedene Auslegung desselben Beschlusses bedingte aufs neue den Gegensatz zwischen Rat und Gemeinde. Im März 1459 zeigt Podiebrads Hauptmann Hans von Warnsdorf in Breslau päpstliche Briefe, die Podiebrad den Königstitel[46]) geben. Nun tritt der Unterschied in der Auffassung des Rates und der Gemeinde klar zu Tage. Während die höhere Geistlichkeit im Sinne des Rates daraufhin Podiebrad anerkennen möchte, glauben die Prediger als Führer des

---

[40]) EL p 25.
[41]) Ebenda.
[42]) EL p 36, 42, 55/56. Vgl. für den Bischof: Ebenda: p 27 f.
[43]) EL p 29; ED I, 67.
[44]) ED I, 68.
[45]) EL p 46.
[46]) EL p 39. ED I, 77.

Gemeindewiderstandes: der Papst sei schlecht unterrichtet. Unter ihrem Druck eröffnen Rat und Kapitel im Namen der Stadt einen umfangreichen Briefwechsel mit der Kurie zwecks besserer Aufklärung des Papstes. Dieser Briefwechsel ist der rechte Spiegel des Sendungsbewußtseins der führenden Gegner Podiebrads[47]). Die Spannung zwischen Rat und Gemeinde steigt, als der Papst durch das Breve vom 9. Juni 1459 klar Gehorsam gebietet. Der Rat ist bereit, sich zu fügen, während die Gemeinde auf ihrer Ablehnung besteht. Durch Bestellung der Prokuratoren an der Kurie siegt auch hier der Gemeindewiderstand über den Rat[48]). Dieser Sieg kann weder durch den Gehorsamsbefehl des Kaisers, noch durch Bischof Jost, der den entgegenstehenden Willen des Papstes der Stadt überbringt, rückgängig gemacht werden[49]).

Das Einzige, was bei einer derartigen Entwicklung der Stadtführung zu tun übrig blieb, war, da die Legalität ihrer Politik immer unglaubwürdiger wurde, sich in Polen einen mächtigen Schutzherrn zu suchen, der nötigenfalls das Recht, das die Breslauer als einzige in Schlesien außer dem Saganer Herzog verfochten, mit seiner Macht stützte. Der negative Inhalt ihres Sendungsbewußtseins: die Bekämpfung des in Podiebrad verkörperten tschechischen Hussitentums, drohte in der Stunde der Gefahr über den positiven Willen zur völkischen Selbständigkeit zu siegen[50]).

Der zweite Abschnitt der Politik Breslaus im Kampfe gegen Podiebrad wird durch das Erscheinen der beiden päpstlichen Legaten, Hieronymus Lando und Franz von Toledo, eingeleitet. Sie hatten von der Kurie den klaren Auftrag bekommen, die widerspenstigen Bürger zum Gehorsam gegen Podiebrad zu bewegen[51]). Es gelingt ihnen auch wirklich durch Reden und Maßnahmen die Stellung des Gemeindewiderstandes vorübergehend stark zu erschüttern[52]). Ihre Anwesenheit zwingt die Stadt, als Antwort auf die erste Rede[53]) Landos ihren Standpunkt zu formulieren. Diese Aufgabe fiel der offiziellen Stadtführung des Rates zu und zeigt, wie stark jener bereits unter dem Druck der Gemeinde seine ursprüngliche Haltung ihrem Standpunkt angepaßt hatte. Bis in die äußerlichsten Ausdrucksformen hinein finden wir bei dieser Antwort Anklänge an die Schreiben der Stadt an den Papst vom April desselben Jahres, die einen Kompromiß der Auffassung des

[47]) Es handelt sich vor allem um die Schriftstücke: SRS Bd. 8, Nr. 17, 20, 23, 24 a, b, 25 a—d.
[48]) EL p 46.
[49]) EL p 51, 59.
[50]) EL p 49, 62.
[51]) ED I, 126, EL p 70.
[52]) ED I, 126/27.
[53]) EL p 65 ff.

Rates und der der Gemeinde darstellten[54]). Die fast ausschließliche Ketzerbeweisführung der Antwort[55]) begegnete einmal der Darlegung des Legaten, die das Glaubensmotiv des Widerstandes einfach unberücksichtigt gelassen hatte. Sie entsprach ferner zugleich am meisten dem Anliegen der Gemeinde und bot endlich am ehesten die Aussicht, die verlorene Legalität des Kampfes durch Herausforderung der notwendigen Ketzerfeindlichkeit des römischen Universalismus wiederherzustellen. Nach dieser Formulierung des Breslauer Standpunktes überrennt jedoch Lando Gemeinde und Rat mit einer groß angelegten Rede, in der er mit aller zu Gebote stehender Autorität die Ketzertoleranz proklamiert[56]). Damit ist das Glaubensanliegen der Stadt von dem Vertreter des Papstes abgewiesen. Die Folge ist jener Friedensvertrag vom 13. Januar zwischen Breslau und Podiebrad, der eine Zuspitzung des Gegensatzes aufhalten will und vorübergehend die Ratspartei über ihre Gegner triumphieren läßt[57]). Die endgültige Form, in der dieser Vertrag von Podiebrad angenommen wurde, umschloß vier Bedingungen:

1. Abbruch aller Feindseligkeiten,
2. Bestätigung aller Privilegien und Rechte,
3. Wahrung des Besitzes der Geistlichkeit und Unterstützung ihrer Gebote wider die Ketzer,
4. Huldigungsaufschub auf drei Jahre und einen Monat.

Die z w e i t e Bedingung zeigt uns, wie das Idealbild jener Freiheit aussah, die die Ratspartei als den zeitgemäßen Ausdruck völkischen Selbständigkeitsstrebens verfechten wollte. Gegen Eingriffe in die städtische Selbständigkeit sicherte man sich durch die Zusage der Freiheit der Ratswahl. Ferner sollte dem Rat die Hauptmannschaft im Fürstentum zufallen, dasselbe sollte ungeteilt verbleiben mit allen herkömmlichen Rechten und Zuständigkeiten ausgestattet[58]). Wie sehr aber bei aller im einzelnen auseinandergehenden Vorstellung von der Freiheit der Stadt und ihrer Möglichkeit die Ratmannen doch das Grundanliegen der Gemeinde teilten, beweist uns eine unscheinbare Formel, falls sie in dem Sinne ihrer späteren Verwertung in den Vertrag bereits zur Zeit seiner Abfassung hineingesetzt wurde. Breslau verpflichtet sich nämlich, Podiebrad als einem „wahren und unbezweifelten katho-

[54]) Vgl. z. B. den Ausdruck: consulere dignetur, ut oves luporum morsibus non exponantur lacerande EL p 76 mit: cui velit nos piissimus pater committere, suas sic oves luporum morsibus tradere periendas: SRS Bd. 8 Nr. 20.

[55]) EL p 71—76.

[56]) EL p 76—86.

[57]) EL p 90—98.

[58]) EL p 95/96.

lischen christlichen König" zu huldigen[59]). Die Adjektive catholicus et christianus konnten nach Bedarf auch als Bedingung aufgefaßt werden, und wahrhaftig hat diese Klausel für die weitere Entwicklung des Streites auch entscheidende Bedeutung erlangt. Denn die radikale Gemeindepartei erholte sich schnell wieder von der Überrumpelung, der sie zum Opfer gefallen war. Es war ein übles Vorzeichen, daß bereits über das Verhalten der Bevollmächtigten zu den Prager Verhandlungen wieder Streit entstanden war. Das waren freilich zunächst nur belanglose Mäkeleien[60]). Sie zeigten aber, daß die gemäßigte Ratspartei auch nach ihrem offiziellen Sieg immer noch mit einer Strömung rechnen mußte, die ihr mißtrauisch gegenüberstand und auf Abstand von Podiebrad Wert legte.

Zugleich finden wir in diesen Regungen den Übergang zu dem dritten Abschnitt des Widerstandes. Die gemäßigte Partei im Rat konnte nur solange ihren Vorsprung erhalten, wie die Autorität der päpstlichen Legaten auf ihrer Seite stand. Vielleicht hatte sie bereits ihre Abreise, ganz bestimmt jedoch die Krise, die an der Kurie infolge von Podiebrads Zögern in der böhmischen Frage eintrat, empfindlich geschwächt. Eschenloer berichtet, wie man auch den Minoriten Gabriel von Verona zu Breslau nicht das Kreuz gegen die Türken predigen ließ, sondern es lieber gegen die Hussiten gepredigt haben wollte. Dazu ließen die Breslauer nicht ab, vor dem Papst alle Zeit Podiebrads Bosheit zu verkündigen, obwohl sonst alle Welt nur Gutes von ihm redete[61]). Im August 1461 ist der Einfluß der Ratsgegner bereits wieder so stark, daß in Johann Kitzing ein Breslauer Sachwalter an die Kurie gesandt wird. Er soll den Papst überzeugen, daß die für den Vertrag von 1460 geltende Voraussetzung der Rechtgläubigkeit Podiebrads nicht mehr besteht oder vielmehr niemals bestanden hat. Denn seine Sendung wird mit dem Hinweis begründet: Nichts sei von der anderen Seite gebessert worden, obwohl die Hälfte der Frist fast vorüber ist[62]).

Das Drängen des Breslauer Gemeindewiderstandes traf an der Kurie mit dem Unwillen des Papstes über das fortwährende Hinausschieben der böhmischen Obödiensgesandtschaft zusammen. So wurde schließlich erreicht, daß Pius II. jenen Weg beschritt, an dessen Anfang die Aufhebung der Kompaktaten und dessen Ende die Absetzungssentenz Pauls II. steht. Das Bemühen der Stadt um die Kurie führte dazu, den Akzent immer stärker auf die kon-

[59]) EL p 96.
[60]) EL p 89/90. ED I, 162/63.
[61]) ED I, 170/172.
[62]) SRS Bd. 8 Nr. 62.

fessionelle Seite des Gegensatzes Breslau-Podiebrad zu legen. Damit ging eine Stärkung römisch-universalistischer Interessen Hand in Hand[63]). Die Folge dieser allmählich immer stärker in den Vordergrund tretenden einseitigeren Sicht war eine Abstumpfung gegen die nationalen Unterschiede, wenn sie den Ausweis katholischer Rechtgläubigkeit trugen und aus irgend einem Grunde gegen Podiebrad Stellung nahmen. Hieraus ist es auch zu erklären, daß am 13. Januar 1466 Kapitel und Rat von Breslau den Papst bitten, die Erhebung des böhmischen Herrenbundes, der größtenteils aus tschechischem Hochadel bestand, gegen Podiebrad zu unterstützen[64]).

Unter der Führung der Prediger treibt nun diese Politik unaufhaltsam einem religiös verbrämten Kriege zu. Nach der Vereinigung Breslaus mit dem Herrenbund zur katholischen Liga[65]) plante man, die nächstgelegenen Lande des Ketzerkönigs anzugreifen. Das Volk war kaum zu halten. Die Prediger hatten es in einen Taumel hineingesteigert, der sorgfältige Vorbereitungen unmöglich machte. Umherschweifende Söldner, die der Preußische Friede brotlos gemacht hatte, wurden notdürftig bewaffnet und in den Dienst der Stadt gestellt. Übereilt brach man gegen den Willen des Rates auf, ohne den wirtschaftlichen Gewinn des Johannismarktes abzuwarten[66]). Für den ganzen Feldzug, der trotz anfänglichen Kriegsglückes in einer Katastrophe seinen Höhepunkt fand[67]), ist neben dem Ungeschick des Feldherrn Balthasar von Sagan vor allem mangelnde Umsicht und Disziplinlosigkeit kennzeichnend[68]). Die Enttäuschung des Volkes entlud sich nach der Niederlage in Aufläufen. Ihnen suchte der Rat dadurch zu begegnen, daß er neun Gemeindemitglieder in die Stadtführung aufnahm, die sehr bald von der Unmöglichkeit des Kurses ihrer radikalen Anhänger überzeugt waren[69]). Damit kündigt sich bereits das Ende jenes Zeitabschnittes an, in der die gemäßigte Richtung im Schlepptau der Radikalen lag.

Um die Stadtpolitik bei diesem radikalen Kurs wenigstens machtpolitisch einigermaßen zu sichern, hatte man außer dem Bündnis mit den tschechischen Magnaten vor allem versucht, mit Polens Hilfe aus der gefährlichen Isolierung herauszukommen.

---

[63]) Vgl. zu der Akzentverlagerung: SRS Bd. 9 Nr. 220/269.
[64]) SRS Bd. 9 Nr. 314.
[65]) EL p 129/130.
[66]) ED II, 29—32.
[67]) Vgl. zur Eroberung von Münsterberg und Kamenz am 14. u. 16. Mai 1467, zur Niederlage bei Frankenstein am 15. Juni 1467: EL p 131, 133.
[68]) ED II, 37, 45.
[69]) EL p 136. ED II. 47 f., 56—58.

So dachte man z. B. bei der Aufstellung eines Gegenkönigs in Breslau als auch an der Kurie in der Hauptsache an den polnischen König Kasimir[70]). Die Polen aber gestalteten diesen Plan nach ihrem Sinne in einen Schiedsrichterauftrag um, der mit langwierigen Vermittlungsverhandlungen im Herbst 1467 begonnen wurde[71]). Die Verhandlungen zwischen Polen und Podiebrad sowie dem tschechischen Adelsbund[72]) führten den Kampf in eine dem Volk fremde diplomatische Sphäre. Hinzu kommen in demselben Herbst noch weitere Kriegsverluste[73]). Darum darf es uns nicht wundern, wenn weite Kreise des Gemeindewiderstandes infolge der erlebten Enttäuschung resignierten, wie auch ihr Führer, der Prediger Nikolaus Tempelfeld, sich seines Amtes entledigte und nach dem Dom zog[74]). Diese Tatsachen ließen das Übergewicht der gemäßigten Partei wieder wachsen. Obwohl ihre innenpolitischen Hauptgegner sich stark zurückhielten, hatte sie zunächst infolge der anhaltenden Isolierung der Stadt keine andere Wahl, als mit dem römischen Universalismus zusammen, wenn auch vorsichtig, den eingeschlagenen Weg weiterzugehen. Die Diplomaten der Kurie, Bischof Rudolf von Rüdesheim und der Minorit Gabriel von Verona, formulieren den Standpunkt des Rates im strengen römisch-universalistischen Sinne[75]).

Aber dieses Zusammengehen des Rates mit jenem eigennützigen Bundesgenossen sollte nicht mehr von langer Dauer sein. Denn in dem nun mit dem Eingreifen des Ungarnkönigs beginnenden letzten Abschnitt des Widerstandes gegen Podiebrad sicherte sich der Rat der Stadt noch einmal nach drei Seiten hin seine Selbständigkeit, bevor seine Freiheiten der schroffen Zentralisationspolitik jenes Königs zum Opfer fallen sollten. Es waren drei miteinander zusammenhängende Faktoren, die in ihre Schranken zurückgewiesen werden mußten:

1. Die Herrschgelüste der Gemeinde, die in sozialistisch-religiöser Verbrämung von dem
2. Faktor, dem römisch-universalistischen Führungsanspruch als Mittel benutzt wurden.
3. Die politischen Ansprüche Polens, die ebenfalls im Interesse des römischen Universalismus lagen und von dessen namhaften Vertretern, z. B. vom Erzbischof von Gnesen, gefördert wurden.

Ganz allmählich setzte nach dem Unglücksjahr 1467 in der Stadt

[70]) SRS Bd. 9 Nr. 348, 361, 369. ED II, 104.
[71]) EL p 148.
[72]) Ebenda ff.
[73]) Ebenda 145.
[74]) ED II, 83.
[75]) Vgl. die Antwort an die Polen auf dem Luciae-Landtag zu Breslau: EL p 165 ff.

ein Stimmungsumschwung ein. Die Worte des Rates gewannen bei der Gemeinde langsam wieder an Vertrauen[76]). Freilich kam es auch späterhin immer wieder noch zu Zwischenfällen und Streit[77]), aber nach der Krönung Matthias' zum böhmischen König merken wir, wie die Autorität dieser starken Persönlichkeit auf den Rat übergeht. So werden auf Befehl des Königs die bestehenden inneren Unstimmigkeiten rasch beigelegt[78]). Da schroffes Durchgreifen durchaus im Sinne des Königs war, scheute sich der Rat auch nicht, Verhaftungen vorzunehmen und Ächtungen auszusprechen, wenn es königliche Maßnahmen durchzusetzen galt[79]). Die ratsfeindlichen Kreise wurde auf diese Weise mit allen Mitteln geschwächt. Um aber die alte Selbständigkeit zurückzuerobern, mußte sich der Rat auch dem Einfluß der Vertreter des römischen Universalismus entziehen, die nach eigenen Grundsätzen auch jetzt noch die Politik der Stadt bald für, bald gegen Matthias bestimmen wollten[80]). Eng gekoppelt mit einem Vertreter des römischen Universalismus erscheinen auch die politischen Ansprüche Polens, insofern hier der Gnesener Metropolit seinen Einfluß für den Abfall von Matthias geltend zu machen sucht[81]). Den polnischen Ansprüchen gegenüber ziehen sich die Breslauer auf die Linie der alten Legalität zurück, die die Kurie der Stadt auch bei ihrer Verbindung mit Matthias durch ihre Zustimmung gegeben hatte. Sie lehnen es ab, ohne Wissen von Papst und König an dem bestehenden ungarischen Untertanentum etwas zu ändern[82]). Auch weitere Bemühungen des Erzbischofs von Gnesen scheitern an der Treue der Stadt zum geschworenen Eid[83]). So war es dem Breslauer Rat in dem letzten Abschnitt des Kampfes gegen die tschechischen Ketzer gelungen, sich von jeder Bevormundung zu befreien, die die weltliche Macht als ein Teilgebiet des römisch-universalistischen Herrschaftsbereiches der Kirche ansah. Erst damit hatte die politische Führung ihre wahre Würde zurückgewonnen und konnte dem ihr ureignen Auftrag gerecht werden.

Wer nun wie Eschenloer in damaliger Zeit alle vier Abschnitte dieser Politik überblickte, der mußte zur Feststellung schwerer Mißstände kommen. Die von den Predigern geschürte Aufsässigkeit der Gemeinde gegenüber dem Rat hatte lange Zeit die

---

[76]) ED II, 130.
[77]) EL p 205.
[78]) Ebenda: p 207.
[79]) Ebenda: p 237.
[80]) Ebenda: p 219.
[81]) SRS Bd. 13 Nr. 76, 78.
[82]) SRS Bd. 13 Nr. 82 (p 57).
[83]) SRS Bd. 13 Nr. 105.

Möglichkeit einer erfolgreichen Diplomatie ausgeschlossen. Sie hatte sogar den Tschechen zeitweise weitere Gelegenheit gegeben, sich in Schlesien festzusetzen, wie der Huldigungsstreit zeigt. Das Ansehen der offiziellen Stadtführung des Rates wurde moralisch geschwächt. Da ihm das Regiment immer mehr aus der Hand genommen wurde, war er kaum noch verhandlungsfähig, während sich die eigentliche politische Führung, die Prediger, im Hintergrund hielt. Letztere war zwar gewillt zu befehlen, nicht aber Verantwortung zu tragen, wie wir an ihrer Resignation sahen. So wurde die Stadt zum Spielball in dem großen System der kurialen Politik, die eine Besinnung auf eigene Anliegen bald überhaupt nicht mehr aufkommen ließ. Schließlich lagen auch die sozialen und materiellen Mißstände klar zutage. Eine unproduktive Verhetzung der Zünfte hatte mehr als einmal die Stadt in schwere Not gebracht. Die Brandschatzung der Ländereien, der Ausfall des Handels, der Sold für die angeworbenen Kriegshaufen, die materiellen Verluste bei den Niederlagen selbst usw., das alles mußte zur Besinnung zwingen. Da als Wurzel immer wieder der zeitweilige Sieg jener Anschauung erkannt wurde, die alle weltliche Gewalt nur als Glied der römisch-universalistischen Herrschaftsordnung gelten ließ, haben wir in jenen politischen Zuständen die Voraussetzungen zu sehen, die das Bedürfnis nach einer neuen Kirchenanschauung weckten. Daß aber hier im deutschen Osten ein halbes Jahrhundert vor der Reformation bereits diese Fragen in einer Weise lebendig werden, die zur Entscheidung drängt, ist zweifellos das Verdienst der volkstumsmäßigen Auseinandersetzung, die sich im böhmisch-schlesischen Raum vollzieht und die immer wieder den völkischen Instinkt als nicht zu unterschätzenden Faktor der Glaubensgeschichte spüren läßt.

So müssen wir daher zuletzt auch jenen starren Widerstand, den die radikale Opposition der Anerkennung Podiebrads leistete, positiv werten. Denn ihre überschießende, blinde Leidenschaftlichkeit bewahrte die vernunftbetonte, gemäßigte Ratspartei davor, von der Linie des Charakters zu der eines spießbürgerlichen Sicherheitsstrebens herabzusinken. Des Rates Motto finden wir in einem Brief an den Erzbischof von Gnesen: „Adir vor allen dingen ist die ere zu kisen und die traw zu behalden — die traw und der gloube ist zu halden auch eyme feinde“[84]). Nur in dieser charaktervollen Haltung konnte das deutsche Bürgertum den Boden für jenes geistesgeschichtliche Wirken Eschenloers abgeben, dessen Betrachtung wir das nächste Kapitel widmen wollen.

[84]) SRS Bd. 13 Nr. 105.

Kapitel V.

Peter Eschenloer als Zeuge für die Auflösung der römisch-universalistischen Kirchenanschauung.

Das 15. Jahrhundert hat in Schlesien nur einen einzigen namhaften deutschen Schriftsteller hervorgebracht: Breslaus Stadtschreiber Peter Eschenloer. Allerdings ist Schlesien nur seine zweite Heimat, denn geboren ist er in Nürnberg um 1420. Später zog sein Vater Nikolaus mit seiner Familie nach Görlitz. Peter studierte Philosophie und Theologie und erlangte die Magisterwürde. Wahrscheinlich ist er 1453 Rektor der Görlitzer Stadtschule gewesen, und ab 1455 finden wir ihn schließlich als Stadtschreiber in Breslau. Dieses Amt hatte er bis zu seinem Tode am 12. Mai 1481 inne. Ob bereits Nürnberg mit der Tradition seines freien Bürgertums einen bestimmenden Einfluß auf ihn als Jüngling ausgeübt hat, ist ungewiß. Seine Biographen sind nicht geneigt, eine Einwirkung zeitweilig in Nürnberg lebender Männer wie Heimburg, Martin Mayr, Heinrich Leubing oder Nikolaus von Wyle anzunehmen[1]). Die Stellung eines Stadtschreibers setzte Sprachgewandtheit und Erfahrung in Rechtssachen voraus. Er erledigte die gesamte Korrespondenz der Stadt und wurde ferner als Gesandter[2]) an fremde Höfe geschickt. Es ist klar, daß eine derartige Tätigkeit Eschenloer eine unvergleichliche Einsicht in das politische Leben verschaffte, zumal in einer Zeit, da Breslau mitten in schweren inneren und äußeren Auseinandersetzungen stand.

Der politisch-völkische Gegensatz zum Tschechentum und die die Weltpolitik der Kurie beherrschende Kreuzzugsidee weckten das allgemeine Interesse an entsprechender Literatur. So übersetzt Eschenloer im Auftrage des Rates 1464 die Böhmische Geschichte des damaligen Papstes Enea Silvio und 1466 eine Darstellung des ersten Türkenkreuzuges des Robertus monachus:

---

[1]) Vgl. zu Eschenloers Lebensdaten ebenso wie zu der Anschauung von der Abfassung seiner Geschichtswerke: Markgraf, Peter Eschenloer, Verfasser der Geschichten der Stadt Breslau (Säkularprogramm des Friedrichgymnasiums zu Breslau 1865), und was derselbe Verfasser als Einleitung zu SRS Bd. 7 schreibt; außerdem: Koebner, Der Widerstand Breslaus gegen Georg von Podiebrad, Anhang S. 155: Allgemeine Bemerkung über die beiden Fassungen der Erzählung Eschenloers.

[2]) ED I, 41; EL p 33.

Gesta dei per Francos. Der humanistisch gebildete Neisser Merboth hatte ihm die Böhmische Geschichte des Enea besorgt[3]). Merboth und die Lektüre dieses Werkes scheinen — wie die großzügig übernommenen Stellen zeigen — Eschenloer angeregt zu haben, im Anschluß daran die Auseinandersetzungen Breslaus mit Podiebrad aufzuzeichnen. Dazu mag ihn nicht nur ein literarisch-geschichtliches, sondern auch ein politisches Interesse bewogen haben. Der Streit um die Anerkennung der Wahl Podiebrads zum König des böhmischen Reiches hatte die Stadt innenpolitisch in jene Parteien zerissen, von deren Ringen miteinander wir oben sprachen. Mit dem von Eschenloer aufgesetzten Vertrag von 1460 hatte die gemäßigte Ratspartei durch die Anwesenheit der päpstlichen Legaten über den radikalen Gemeindewiderstand einen Sieg errungen. Nun nach der Einigung mit Podiebrad mußte den Siegern m. E. daran gelegen sein, auch ihre innerstädtischen Gegner zu versöhnen. Hierzu diente Eschenloers erste selbständige Darstellung der Geschichte Breslaus, die mit dem Tode König Albrechts beginnt und zunächst bei dem vorläufigen Abschluß des Streites, dem Vertrag von 1460 endet. Man nimmt an, daß Eschenloer mit diesen Aufzeichnungen bereits 1461—63 noch vor der von amtswegen gemachten Übersetzung der Böhmischen Geschichte begonnen hat. Der volle Titel des Werkes lautet: Historia Wratislaviensis et que post mortem regis Ladislai sub electo Georgio de Podiebrat Bohemorum rege illi acciderant prospera et adversa. Wie die Einleitung zeigt, ist es Wunsch des Werkes: Breslau für die in den Parteiungen verloren gegangene Einigkeit wiederzugewinnen[4]). Eine solche Schrift konnte aber nur dann die innerstädtischen Gegensätze überbrücken, wenn sie verschwieg, was den Gegner verletzen mußte. Daher werden in ihr Prediger und Gemeinde schonend behandelt. Um aber zugleich den Gemeindewiderstand von der Lauterkeit der gemäßigten Ratspolitik zu überzeugen, mußte verdeutlicht werden, wie sehr sein nationales und religiöses Grundanliegen auch das der Gemäßigten war. Daher ließ Eschenloer jede Anerkennung, die Enea Silvio Podiebrad zollte, bei seinen Auszügen aus der Böhmischen Geschichte weg. Und doch entscheidet sich Eschenloer ganz eindeutig trotz der ausgleichenden Absichten für die Formen, in denen die gemäßigte Ratspartei jenem Anliegen stattgibt. Die erklärte Feindschaft gegen Podiebrad gründet sich auf verletztes Recht, in seinem Rahmen wird der nationale-religiöse Instinkt als das tragende Element anerkannt. Eschenloers Protest

[3]) SRS Bd. 8 Nr. 146 (p 178).
[4]) EL p 1.

gegen die Schlußsentenz Eneas[5]) erinnert in diesem Sinne an den Legalitätsstandpunkt der Ratspartei. Hier wie dort spürt man das gleiche, vielleicht eigentümlich deutsche Streben: das Leben nicht durch mehr oder weniger selbstsüchtige Fiktionen, sondern objektive Grundsätze zu regeln. Eschenloer weigert sich, Podiebrads Wahl wegen seiner hussitischen Ketzerei anzuerkennen, mögen auch die Weisen sagen, man gewinne Königreiche nicht durch Rechtsansprüche, sondern Waffen[6]). Wie stark er dabei selbst aber den Gegensatz zum Slawentum im allgemeinen und den Tschechen im besonderen empfand, zeigen eindeutige Bemerkungen[7]). Über alle Zweifel erhebt seine Zugehörigkeit zu der gemäßigten Ratspartei die Abfassung eines deutschen Geschichtswerkes über Breslau, das nichts anderes als eine Rechtfertigung der Politik jener Kreise vor der breitesten Öffentlichkeit darstellt. An den Entwurf der lateinischen Versöhnungsschrift, die sich in der Sprache ihrer Abfassung vorzugsweise an die lateinkundigen Häupter des Gemeindewiderstands, vielleicht die Prediger, gerichtet haben dürfte, fügte Eschenloer kurze Nachrichten über das Verhältnis der Stadt zum Tschechenkönig in den folgenden zwei Jahren. Dann sammelte er Urkunden in Abschriften von der Stadtkorrespondenz und berichtet in knapper Form von den Ereignissen der Jahre 1464—1467. Tagebuchartig gehen Eschenloers lateinische Aufzeichnungen bis Anfang 1472. Man vermutet, daß er nicht erst von diesem Zeitpunkt, sondern vielleicht schon ab 1466/67 daneben an seinem deutschen Geschichtswerk schrieb. Nun kommt es ihm nicht mehr darauf an, Gegensätze auszugleichen, sondern sowohl der lateinische wie der deutsche Text übt die gleiche scharfe Kritik an Predigern und Gemeinde. Ein amtlicher Auftrag zu diesem deutschen Werk ist nicht festzustellen. Aus der Liebe zu seiner zweiten Heimatstadt und aus Begeisterung für die Wahrheit erwächst die moralische Nötigung, die ihn zu dieser Darstellung treibt. Im Blick auf das Ganze dürfen wir wohl sagen, daß er diese Wahrheit einmal in dem Ruhm der Stadt sah, Rechts- und Glaubenstradition gegen die Anmaßungen des tschechischen Hussitentums verteidigt zu haben, zum anderen aber in der Rechtfertigung des Rates gegen die römisch-universalistischen Prediger und die von ihnen geleitete unbotmäßige Bürgerschaft[8]). Damit ist sein Hauptanliegen ausgesprochen.

---

[5]) Hist. Bohem. p 143: Nobis persuasum est, armis acquiri regna, non legibus.
[6]) EL p 18.
[7]) EL p 148, ED I, 41.
[8]) ED I, 4.

Wenn wir nun den Versuch einer kulturgeschichtlichen Einordnung der Gestalt Peter Eschenloers wagen, vollziehen wir damit zugleich auch erst die abschließende Wertung des Ringens jenes deutschen Bürgertums in Breslau, dessen Kräftespiel wir im vorangegangenen Kapitel kennengelernt haben. Wir sahen oben, wie der römisch-universalistische Anspruch anläßlich des Streites Breslaus mit Podiebrad fordernd in den schlesisch-böhmischen Raum hineinragte. Nun geht aus der Erfahrung dieser Zeit heraus der deutsche Lebenswille in Peter Eschenloer zum Angriff auf diesen Anspruch über. Der Kampf gegen den römisch-universalistischen Kirchengedanken und seine Staatsauffassung ist die negative Seite der Behauptung der Gottunmittelbarkeit der politischen Führung. Wenn Eschenloer in diesen Kampf eintritt, verficht er damit das deutsche Lebensinteresse schlechthin. Denn hier liegt der Quell deutscher Lebensgestaltung. Die Gottunmittelbarkeit der politischen Führung ist der Kern der alten deutschen Reichsidee, die aus einem nordisch-christlichen Geschichtserlebnis — wie uns Sauer lehrt — geboren wird. Sie zeigt u. a. ihren antirömischen Charakter in den Bestimmungen des Kurvereins von Rense und der Goldenen Bulle, die das Reich vom Papsttum unabhängig machen[9]). Nach Zeiten der Verschüttung bringt später Luther dieselbe Gottunmittelbarkeit in seiner Auffassung von der weltlichen Obrigkeit wieder zur Geltung. Daß aber immer besonders dann, wenn deutsches Volkstum in seiner Existenz von fremdem bedroht ist, dieses deutsche Lebensgesetz nach Beachtung ruft, beweist uns auch Eschenloer und sein Werk.

Die Gedanken Eschenloers tragen die Kennzeichen seines Verhältnisses zur Kulturbewegung des Humanismus, die seine Zeit durchzieht, und dem Lebensgefühl, das ihr zugrunde liegt. Markgraf urteilt über Eschenloers Stellung zum Humanismus: „Vom Verdachte humanistischer Kenntnisse und Neigungen ist er aber in jedem Falle rein zu sprechen“[10]). Dieses Urteil trifft gewiß zu, wenn wir Eschenloer mit jenem Kreis dichtender Gelehrter vergleichen, der sich am Ende des 15. Jahrhunderts im und im Anschluß an das Breslauer Domkapitel bildet und dessen bedeutendster Vertreter in Laurentius Corvinus, dem Rektor der Elisabethschule, zu sehen ist[11]). Eschenloers lateinischer Stil kann sich nicht mit der kunstvollen Ausdrucksweise jener Männer messen. Auch teilt er nicht ihr aristokratisches Bewußtsein, mit dem sie sich beinahe ausschließlich nur an den lateinkundigen Bruchteil des

[9]) Hermann Sauer, Abendländische Entscheidung, S. 96, 106 f.
[10]) SRS Bd. 7 S. XIV.
[11]) Vgl. Heckel, Schlesische Literaturgeschichte, S. 91 f.

Volkes wandten, falls man nicht etwa für einen derartigen Stolz seine abfälligen Bemerkungen über die Unstetigkeit und Unvernunft der Volksmassen anführen will[12]). Auch das dem Humanismus im allgemeinen nachgerühmte Interesse für die sich durchsetzende Persönlichkeit finden wir bei ihm nur sehr bedingt, so z. B. bei Berichten über Matthias von Ungarn[13]), während er bei Podiebrad, wie die erwähnte Bearbeitung der Böhmischen Geschichte zeigt, aus nationalen und religiösen Gefühlen darauf verzichtet. Eine stilistisch elegante und poetische Ausgestaltung seines Werkes, die jedem Humanisten am Herzen gelegen hätte, versagt sich Eschenloer mit voller Absicht. Sein nüchterner Tatsachensinn sieht dort keine Notwendigkeit zum Dichten gegeben, wo Wahrheit in so reichlichem Maße vorhanden ist[14]). Diese Bemerkung Eschenloers zeigt, daß er sich seines Abweichens von der Manier der humanistischen Schriftsteller durchaus bewußt war. Gewiß mag es ihm auch nicht an persönlichen Verbindungen mit einzelnen Mitgliedern des ältesten humanistischen Zentrums Schlesiens gefehlt haben. Mit Nikolaus Merboth z. B., dem Schüler und Freund Poggios, dessen Vorliebe für Latein und Klassikerzitate seine Briefe bezeugen[15]), brachte ihn schon seine Tätigkeit im Dienst der Stadt zusammen. Jedoch läßt sich bei Eschenloer sachlich wenig Verwandtschaft mit diesem gelehrten Humanismus feststellen. Freilich finden wir auch bei ihm stark belehrende Tendenz und Berufung auf die Autorität der Hohen Schulen und des Aristoteles[16]). Das allein kann ihn allerdings nicht zum Humanisten stempeln. Wenn Burdach[17]) das Neue, das der Humanismus gegenüber der Beziehung des Mittelalters zur Antike bringt, darin sieht, daß die Kenntnis und Nachbildung antiker Schriftsteller zum Programm einer neuen Anschauung und Gestaltung des Lebens wird als begeistert gepriesene Quelle einer Bereicherung und Läuterung des Menschen, dann sind schwerlich Ansätze hierzu bei Eschenloer zu entdecken.

Dagegen ist aber eine t i e f e r l i e g e n d e E i n h e i t zwischen Eschenloer und den Humanisten festzustellen. Wenn die deutschen Humanisten, angeregt von der italienischen Renaissance, die Herrschaft eines neuen absoluten Ideals menschlicher Bildung verkündeten, dann konnten sie es letztlich nur, weil sie selbst von der gleichen E r n e u e r u n g s s e h n s u c h t erfaßt waren, die

[12]) ED I, 159.
[13]) ED II, 162—181.
[14]) EL p 2.
[15]) SRS Bd. 8 Nr. 166, 167.
[16]) Ebenda: Bd. 7 p 1; ED II, 17, 82.
[17]) Burdach, Reformation, Renaissance, Humanismus, S. 99.

jene Italiener aus dem innersten Lebenskern ihres Volkstums eine neue Wertordnung aufstellen ließ. Der Rückgriff[18]) letzterer auf die Antike war lediglich Selbstbesinnung und Selbsterkenntnis. In dieser Erneuerungssehnsucht sehe ich das Formalprinzip des Humanismus. Sie trifft Burdach, wenn er vom Humanismus als demjenigen Bemühen spricht, das den idealen Typus des Menschen nur durch universelle Ausbildung der nationalen Anlagen, durch Entfaltung und Steigerung der eigenen Individualität zu verwirklichen strebt[19]). Seit den Tagen, da ein Geist wie Cola di Rienzo am Hofe Karl IV. gestützt auf uralte nationale, religiöse Tradition das Stichwort der Wiedergeburt, nicht so sehr im Sinne einer Reproduktion des Klassischen als vielmehr einer Erneuerung des eigenen gegenwärtigen Selbst gegeben hatte[20]), hatte diese Sehnsucht in einer Reihe deutscher Menschen des böhmisch-schlesischen Raumes Gestalt gewonnen. Zu ihr gehört zweifelsohne auch Eschenloer. Sie führt m. E. von Johann von Neumarkt über den Dichter des „Ackermanns aus Böhmen" und Eschenloer zum Humanistenkreis des Breslauer Domkapitels. Aufschlußreich für eine derartige geistesgeschichtliche Linienführung ist ein Vergleich der Einleitung zu Eschenloers Geschichtswerk mit den prosaischen Eingangsworten „der Goldenen Bulle". Beide haben das gleiche Anliegen: Das Verderben uneiniger Reiche soll dem Leser vor Augen gestellt werden. Beide arbeiten mit der Manier der gelehrten Anspielung auf antike Städte und Personen. Rom und Troja, Priamus, Helena, Athenor und Aeneas, Pompejus und Caesar müssen den Verfassern zum Beleg ihrer Ausführungen dienen[21]).

Das Lebensgefühl der genannten Sehnsucht gründet sich auf den Glauben an die grundsätzliche Möglichkeit einer Erneuerung. Eine Äußerung dieses Renaissance-Optimismus bei Eschenloer ist vor allem seine harmonisierende Gottesvorstellung, mit der eine starke Diesseitsbezogenheit der Religion gegeben ist. Die Folgerung, die Eschenloer aus diesem Lebensgefühl zieht, ist seine Verpflichtung an eine Aufgabe. Angeregt von nationalen und sozialen Instinkten sucht er auf Grund eines persönlichen Verhältnisses zum Christentum nach einer neuen Zueinanderordnung der weltlichen und geistlichen Gewalt. Er sieht das Ideal des Verhältnisses der beiden Gewalten in seiner Urform, einem selbständigen Nebeneinander. Der Verkündigung dieses Anliegens dient in der Haupt-

---

[18]) Burdach, Reformation Renaissance und Humanismus, S. 95.
[19]) Ebenda: S. 202.
[20]) Ebenda: S. 35, 107.
[21]) Vgl. den Text der Goldenen Bulle bei Zeumer, Quellen und Studien zur Verfassungsgeschichte des Deutschen Reiches, Bd. II, 2. Teil mit SRS Bd. 7 p 1.

sache sein deutsches Werk. Aber auch die Abfassung der lateinischen Aufzeichnungen der Frühzeit mit ihren Ausgleichsbemühungen entspricht bereits dem Wunsch der Erneuerung der Stadtgemeinde. Sein Wille zu einem solchen Aufbaudienst wirkt hier sogar auf den Stil. Denn nach seinen eigenen Worten ist das schlechte Latein lediglich ein Zugeständnis an seine ungeschulten Leser[22]). Diese volkstümliche Haltung des Breslauer Stadtschreibers mag u. a. auch durch den bildungsmäßigen Abstand von der Schicht der humanistischen Intellektuellen mitbedingt sein. Sie ist aber entschieden selbständig und wird m. E. dem Prinzip des Humanismus mehr gerecht als jene Gelehrtenschicht, weil sie das ursprüngliche Verhältnis, das die Renaissance zu den völkischen Werten in Italien hatte, in Freiheit auf das deutsche Leben überträgt, während jene ständig Gefahr lief, die Anregung der Italiener mit einer volkstumsmäßigen Überfremdung einzutauschen. Die Ausrichtung der Selbständigkeit Eschenloers gegenüber dem gelehrten Humanismus auf den Dienst am Volke hat ihre Vorläufer auch in gewissen Bestrebungen des böhmischen Frühhumanismus, die zur Bereicherung und Vertiefung der religiösen Sphäre z. B. darauf bedacht waren, durch Verdeutschung geistliches Schrifttum dem Volke zugänglich zu machen. In der gleichen Ausrichtung liegt auch Eschenloers Verwandtschaft mit jener Art von nationalem Humanismus, die wir später im Großformat bei Ulrich von Hutten finden. Sie wird schließlich als positiver Faktor von der Reformation aufgesogen, während der gelehrte Humanismus größtenteils seine nationalen Tendenzen stark einbüßt, sich hemmungslos zur Internationalität weitet und in der Gestalt des Erasmus die Reformation ablehnt.

Nach diesem kulturgeschichtlichen Abriß treten wir in die Untersuchung der einzelnen Anschauungen Eschenloers ein. Bei der Erörterung seiner Stellung zur zeitgenössischen Kirchenauffassung müssen wir uns stets vergegenwärtigen, daß er nicht als Theologe von einem elementaren religiösen Erlebnis aus an die Probleme herangeht, sondern als ein mit nüchternem Tatsachensinn begabter Ratspolitiker. Krisen des städtischen Gemeinwohles waren bereits in der Stadt vor dem Kampf mit Podiebrad vorhanden, sie wurden aber immer bedrohlicher, seitdem in der volkstumsmäßigen Auseinandersetzung die Prediger die Führung an sich gerissen hatten. Von der sozialen Not der Stadt her, in die sie durch den universalistischen Machtanspruch der Kirche geraten war, empfindet Eschenloer das Bedürfnis nach einer neuen Kirchenanschauung. So sieht er auch die innerkirchlichen Miß-

[22]) EL p 2.

stände zunächst nicht unter religiösem, sondern sozial-politische Gesichtspunkt als tadelnswert an. Darum klagt er, als Kapistran den Franzikanerkonventualen des Jakobsklosters durch den Bau von St. Bernhardin eine Observantengründung entgegensetzt, nicht etwa über das für das religiöse Leben unwürdige Konkurrieren der Franziskaner, sondern daß durch den Aufwand des Baues die Armenpflege der Spitäler und die Wehranlagen der Stadt geschädigt würden. „Vil besser were es den Bresslern, dass uf demselben Raume, den die Kirche umbgreifet, ein Kornhaus, als auf dem Burgwal, stunde“[23]). Jedoch nach dem Organismus seiner einheitlichen Weltanschauung mußte ein sozial-politischer Mißstand sich zugleich auch immer als ein unchristlicher ausweisen. Wenn daher nach seinen eigenen Worten seine Geschichte die Bürgerschaft zur Wertschätzung des Gemeinnutzes und Vermeidung von Parteispaltungen anleiten will, dann gipfelt schließlich dieses Bemühen in dem Wunsche des Autors, daß Breslau ein „Turm der Festigkeit christlichen Glaubens“ werde, unbesiegbar für „behmische Ketzerei“ und „türkische Grausamkeit“[24]). So wird Eschenloers Kritik an dem Anspruch des römischen Universalismus in diesem Sinne doch letztlich von der Verantwortung für eine Sendung getragen, die ihm mitten im Volkstumskampf bewußt wurde. Sie erhielt ihre besondere Prägung von dem Ringen völkischer und religiöser Traditionskräfte mit einem selbständigen Erfassen des christlichen Gedankens.

Eschenloers Geschichtsbetrachtung durchzieht ein gläubiger Realismus. Er sieht hinter den geschichtlichen Ereignissen die waltende Hand Gottes. Ein frommes Wissen um die göttliche Allmacht schließt bei ihm den Zufall aus und deutet die Geschichte als eine fortlaufende Kette von Fügungen. Einer solchen Fügung ist es zu verdanken, daß Breslau in seinem Kampf nicht völlig untergegangen ist. So betont er anläßlich eines Berichtes über die Kriegsnöte der Stadt Brünn: „Diss sage ich darumbe, dass ir euch, Bressler, eueres Festehalden nicht sollet berümen. Ir sollet Gotte die Ere geben, ime ewiglich danken, daß er euch ein solch groß unmenschliche Versuchunge und Anfechtunge und Betrübniss in disen Krigen nie gegeben hat, als dise frome Brünner“[25]). Ein andermal rettet allein die heilige Jungfrau am Fest ihrer Geburt Breslau bei einem Überfall der Feinde, als unter den Bürgern Ungehorsam und Unordnung herrschte[26]).

---

[23]) ED I, 214.
[24]) ED I, 4.
[25]) ED II, 146.
[26]) ED I, 101.

Die Gottesvorstellung, die hinter diesem gläubigen Realismus steht, zeigt stark rationale Züge. Der gütige Gott verlangt von den Menschen nur Vernünftiges und nichts Unmögliches[27]). Was daher über die Grenzen des Möglichen hinausdrängt, also Unvernunft ist, entspricht nicht dem göttlichen Willen. Gott wehrt ihm. Darum greift er gerade dort mit Vorliebe ein, wo menschliche Unvernunft regiert[28]). Eschenloer meint sogar, Gott läßt gleichsam als Voraussetzung seines Eingreifens immer wieder Unvernunft und Unordnung zu, damit die Menschen, durch seinen wunderbaren Zugriff veranlaßt, ihm die Ehre geben und ihn erkennen. Darum verweilt er gern bei der Schilderung der unzureichenden und ohne Disziplin durchgeführten Kriegsvorbereitungen der Breslauer und begründet das folgendermaßen: „Diess alles sage ich darumme, dass man erkenne, wie doch hierinnen keine Ordnunge zu Breslau warde erkant. Es wolde Gott selbest die Ere haben, und seine Wunderwerke lassen erkennen“[29]).

So führt Eschenloer jeden Sieg der Vernunft in den Menschen auf ein Wunder Gottes zurück, und umgekehrt findet er für alles ihm zunächst Unerklärliche eine auch der Vernunft einleuchtende Begründung in der göttlichen Weisheit und Güte[30]). Das Walten der göttlichen Vernunft bringt alles Menschenwerk wieder so zurecht, daß am Ende auch die menschliche Einsicht ihr Wunderwirken als harmonisierende Verbesserung versteht. Wenn auf der Seite der Rechtgläubigen die Breslauer eine Schlappe erlitten, so wiegt Gott diese durch einen Sieg der braven Olmützer wieder auf[31]). Auch bei den innerstädtischen Parteikämpfen sorgt Gott dafür, daß der Zwist nicht ins Unermeßliche steigt, indem er ein Haupt des Widerstandes in der Blüte seiner Jahre sterben läßt[32]). Ganz deutlich setzt Gottes harmonisierendes Wirken vor dem Luciae-Landtag 1467 ein. Denn plötzlich vor diesem Tag starben außer Bischof Jost, der nicht mehr von Podiebrad abgefallen wäre, binnen vier Tagen eine Reihe von weiteren Anhängern Podiebrads, meistens Fürstenräte, „durch Gott one Zweifel geschehen, daß sie uf disen Tag die Eintracht des Bundes nicht haben sollen stören“[33]). Von dem Gedanken des harmonisierenden Wirkens Gottes aus versteht Eschenloer sogar dem Wüten der Pest Sinn abzugewinnen[34]). So weiß Eschenloer, wo er in der Welt Wider-

[27]) ED II, 197.
[28]) ED II, 49.
[29]) ED I, 109.
[30]) ED I, 81, 86, 96; II, 83.
[31]) EL p 146.
[32]) ED II, 193.
[33]) ED II, 97.
[34]) ED I, 254.

sprüche sieht, meistens einen guten Grund dafür. Wie konnte denn der kluge Papst dem Ketzerkönig so viel Vertrauen schenken, zumal er ihn doch persönlich kannte? „Aber viel geschiehet umbs besten willen, das zu dem ärgsten kommet“[35]). Die Beobachtung, daß sich Gottes Handeln im Rhythmus des Gegensatzes vollziehen kann, baut er in dieser Weise seinem Optimismus ein. Beinahe glaubt man, irrationales Gedankengut in seinen Ausführungen zu entdecken, wenn er von der Rechtfertigung der Haltung Breslaus durch die Geschichte sagt: „Oder so als die Bressler aus guten Herzen, one böses Gefärde es taten, wolde sie Gott nit lassen ligen, sondern das bestetigen, das er durch den Propheten geredt hat: Diss hastu den Hochweisen diser Welt verborgen, und hast es den kleinen, den demütigen Bresslern geoffenbaret“[36]). Doch geht es ihm im Zusammenhang des letzten Zitates gar nicht darum, eine Regel für den Ablauf des Geschehens aufzustellen, sondern er will lediglich das Selbstbekenntnis Podiebrads, das zu dem großen Umschwung führte, aus der Güte Gottes heraus begründen: „Der gütige, barmherzige Gott wolde nit lenger ufzihen die frome christliche Herzen“[37]). Eschenloers Glaube an einen Gott, der grundsätzlich, mag auch der Schein dawider sprechen alles vernünftig und harmonisch fügt, war in dieser Form auch stark genug, um sein religiöses Bewußtsein im Gegensatz zu den Predigern nicht auf die sofortige Erfüllung einer bestimmten Hoffnung angewiesen sein zu lassen. Darum wirft er dem Stadtvolk vor, es vergesse, daß auch die Feinde mit Gottes Zulassung triumphieren können[38]). Als die Niederlage von Frankenstein 1467 die Hoffnungen der Stadt auf den Sieg zerstört, überläßt er die Deutung des unverständlichen Geschehens, daß die Ketzer die Verfechter der heiligen Sache schlugen, vertrauensvoll der Güte Gottes[39]).

Auf dieser allgemeinen Grundsicht Eschenloers zeichnen sich deutlich k a t h o l i s c h e Z ü g e ab. Eine Äußerlichkeit mag noch hingehen, es ist seine Stellung zum Ablaß, den er „seliglich und nützlich“[40]) nennt. Infolge seines starken sozialen Empfindens nimmt er an dieser guten Einnahmequelle der Stadt keinen religiösen Anstoß. Aber auch in der Verwerfung der Kompaktaten sieht er einen neuen Beweis dafür, daß der Papst in den Ange-

---

[35]) ED I, 79, ähnlich auch I, 24.
[36]) ED I, 196.
[37]) ED I, 195/196.
[38]) EL p 139/40.
[39]) EL p 134.
[40]) ED I, 169.

legenheiten des Glaubens kein Fehlurteil fällen kann[41]). In schwerer Zeit, da niemand Miene machte, der Stadt in ihrem Kampfe beizustehen, obgleich das päpstliche Absetzungsurteil über Podiebrad bereits ergangen war, ist des Rates einzige unbezweifelte Hoffnung — und auch Eschenloer schließt sich davon nicht aus — die Zusage Christi an Petrus, daß die auf ihm erbaute Kirche selbst von den Pforten der Hölle nicht werde überwunden werden. Diese Zusage bezogen die Ratmannen auf das römische Absetzungsurteil und seine Verfechter. Im festen Glauben an dieses katholische Kardinaldogma fanden sie ihren Trost[42]). Im Papsttum wird hier die christliche Kirche schlechthin in echt katholischer Weise verkörpert gesehen. Besonders wichtig aber ist, daß Eschenloer überzeugt ist, die Rechtsnormen zur Gestaltung des öffentlichen Lebens seien unmittelbar aus der Heiligen Schrift abzulesen. Als die Breslauer nach dem Judenprozeß Kapistrans von König Ladislaus ein Privileg erlangen, „daß zu ewigen Zeiten zu Bressla kein Jude sein sol", zweifelt er, ob das dem göttlichen Willen gemäß sei, „wenn die Evangelisten sagen, daß Christus gesaget hat, daß diess judisch Geschlecht nicht sol vergehen bis an das Ende der Werlt, do ein Hirte und ein Schafstal sein wird"[43]). Dieser gesetzlichen Auffassung des Evangeliums entspricht sein Glaube an die metaphysische Willensfreiheit der Menschen, der aus seinem Philemon- und Augustinzitat deutlich wird[44]). So sehen wir, daß Eschenloers religiöses Bewußtsein nicht imstande war, den Bann der Gesetzlichkeit zu durchbrechen. Obwohl Eschenloer die römisch-universalistische Kirchenanschauung, wie unten zu zeigen sein wird, überwindet und reformatorischen Gedanken sehr nahe kommt, ist er daher doch dem vorreformatorischen Frömmigkeitstyp zuzurechnen.

Jedoch innerhalb dieser Grenzen betonte er, ausgehend von seiner stark rational gefärbten Gottesvorstellung, eine Linie der Christlichkeit, die in starken Spannungen zu der des römischen Universalismus stand. Wenn Rom nach seinem Stellungswechsel im Kampfe Breslaus mit Podiebrad unbedingte Unduldsamkeit gegen die Ketzer forderte, setzte sich Eschenloer mit solchem Nachdruck für die Toleranz ein, daß er sogar in den Verdacht eines Ketzergönners gerät[45]). Nach seiner Meinung ist es nicht nur viel besser, sondern auch dem göttlichen Willen entsprechender und viel christlicher, mit den Ketzern Frieden zu halten, als in einen aussichts-

[41]) ED I, 187.
[42]) ED II, 16.
[43]) ED I, 14.
[44]) ED II, 18. ED I, 254.
[45]) ED I, 344.

losen Kampf gegen ihre Übermacht einzutreten[46]). Da er die Toleranz von der den Sinn und die Sinnlosigkeit eines Kampfes bedingenden Stärke des Gegners abhängig macht, spüren wir hier wieder die Beziehung auf eine stark rational bestimmte Gottesvorstellung. Nachdem er seine Gründe, mit denen er die unbedingte Unduldsamkeit als unchristlich verdammt, an vielen Stellen[47]) verstreut vorgebracht hat, faßt er die hauptsächlichsten in einem Abschnitt zusammen, der die Überschrift trägt: „Wie in deutschen Landen gross Disputirung ward uf den hohen Schulen und Lerern, ab man wider die Behmen ufs bäbstliche Gebot streiten sulde"[48]). Hierin stützt Eschenloer einleitend seine Auffassung mit den Universitäten zu Erfurt, Leipzig und Frankfurt an der Oder. Er versucht ferner, die römisch-universalistische Kirche mit ihren eigenen Waffen zu schlagen durch den Hinweis auf die Reden der Legaten von 1459/60. Eschenloer weiß auch auf Grund seiner eigenen Geschichtskenntnis, daß die Unduldsamkeit gegen das Beispiel der alten Kirche verstößt. Bestand nicht auch die arianische Ketzerei 400 Jahre lang? Je mehr sie bekämpft wurde, desto stärker und mächtiger wurde sie, bis sie endlich plötzlich verschwand durch die Gebete der Heiligen, ihre Schriften und Wunder. Er nimmt in der Ketzerpraxis die Unterscheidung von Person und Sache auf: „Es sol ein iglicher fromme Christ sterben, ehe denn er der Ketzerei günstigte, oder sich darinnen befleckete, iren Personen aber, wenn es anders nicht gesein mag, da stehet vil, dass die Heiligen mit inen gelitten haben"[49]).

Nicht aber nur das Beispiel der alten Kirche, sondern auch das Gebot Christi und der Apostel führt Eschenloer zu seinen Gunsten an. Er arbeitet dabei mit einer Fülle von entsprechend gedeuteten Schriftstellen, die er alle auf die Ketzerei bezieht. Mit dem Worte vom Ärgernis (Lk. 17,1) bezeugt Christus selbst, daß Ketzerei sein muß, und nach Mt 24,34 werden Unglaube und Ketzerei bleiben, solange die Welt steht. In seiner rationalisierenden Tendenz führt Eschenloer sofort zur Erklärung dieser dunklen Notwendigkeit das Pauluswort I. Kor 11,19 an: Denn es müssen Parteien unter euch sein, auf daß die, so rechtschaffen sind, offenbar unter euch werden. Befreiung von den Ketzern bringt nach Philem 14 keine zwangsweise Bekehrung, sondern höchstens Gebet und Fasten, wie Eschenloer an einer anderen Stelle im Anschluß an Mt 17,21 sagt[50]) Im übrigen gebietet die Schrift den Christen mit Hebr 12,14 und

---

[46]) ED I, 344.
[47]) ED I, 260, 326/27, 337, 344.
[48]) ED II, 17—20.
[49]) ED II, 18.
[50]) ED I, 344.

Röm 12,18—20 unbedingte Duldsamkeit: „Hiraus wisset, ir Bressler, so ir sehet, dass ein Ketzer würde Hungers sterben, seiet ir pflichtig, ine zu speisen, so ferne ir nicht teilhaftig sein wollet seines Todes. Wan so du ihn lebendig beheltest, villeicht gibet ime Gott Bekerunge, soltu ihn denn speisen, vil weniger morden. Christus ist uf Erden komen, zu seligen, was da vertorben was. Gott wil nicht den Tod des Sünders, des Ketzers, sondern wil, daß er lebe und werde bekeret“[51]). Nach 1. Petr. 2,12—18 wird, meint Eschenloer, geradezu der Ketzergehorsam gefordert, darum kommentiert er: „Sehet hie, ir Bressler, so es one euer Verderbung nicht möchte gesein, so möchtet ir einen Ketzer zu einem Herren haben ufgenomen, und ir sollet euch nimmer mehr überreden lassen, ehe ir euch und euer Stat soldet lassen verderben und zustören“[52]). Ketzerei zu erleiden, ist nach einem Jakobusbriefzitat (Jak 1,2—4; 1,12) wie jede Anfechtung ein Grund zur Freude und ein Verdienst. Der Grundton, der die gesamte Beweisführung erfüllt, ist: das Gericht über die Ketzerei Gott anheim zu stellen, ihm nicht vorzugreifen. Denn Gott weiß, wann er die Guten von den Ketzern befreit, der selbst die Engel, da sie sündigten (2. Petr. 2,1—4), nicht verschont hat. Dasselbe gebietet Christus im Gleichnis von dem Unkraut unter dem Weizen (Mt 13, 24—30)[53]). Auf diese Weise erhebt Eschenloer zur Grundlage des religiösen Lebens die Freiwilligkeit: „Wan niemanden sol man zum christlichen Glauben zwingen, so als Gott nicht wil haben bezwungene Dinste“[54]).

Dieses Vorgehen spricht dafür, daß der Stadtpolitiker Eschenloer ein selbständiges Verhältnis zu Schrift und kirchlicher Überlieferung gewonnen hatte, das über den Rahmen der zu seiner Zeit herrschenden Kirchenanschauung hinausdrängte. Seine Toleranzauffassung an sich hält sich insofern durchaus noch in katholischen Grenzen, als das Evangelium als Richtschnur auch des öffentlichen, politischen Lebens verstanden wird, indem es über Krieg und Frieden zwischen Breslau und den hussitischen Tschechen entscheidet. Die Ketzertoleranz selbst wird, wie wir sehen, von katholischen Autoritäten vertreten. Nicht diese Lehre an sich also liegt auf der Linie, die zur Auflösung der römisch-universalistischen Kirchenanschauung führt, sondern sein Bekenntnis zu jenen von der offiziellen, zeitgenössischen Theologie längst überholten Gedanken.

---

[51]) ED II, 20.
[52]) ED II, 19.
[53]) ED II, 20.
[54]) ED II, 17.

Den entscheidenden Schritt tut Eschenloer aber dort, wo er sich über die Zuständigkeit der Prediger äußert. Hier tritt uns eine Auffassung entgegen, die wesentlich über das bisher Gesagte hinausgeht. Das Evangelium ist nicht mehr die Norm, nach der sich das gesamte öffentliche Leben zu vollziehen hat, sondern ausdrücklich nur eine Lehre, die den Menschen den Weg zu ihrer Seelen Seligkeit weisen will. Diese Beschränkung bringt Eschenloer — natürlich mit allem Vorbehalt — der reformatorischen Anschauung Luthers von der Teilung der Gewalten sehr nahe.

Gewiß war der Gedanke von der Teilung der Gewalten, dem selbständigen Nebeneinander von Kirche und Staat, dem Mittelalter nicht fremd, besonders seitdem im 13. Jahrhundert die aristotelische positive Bewertung des Staates in den theologischen Systemen immer mehr Raum gewonnen hatte[55]). In diesem Sinne hatte Thomas in seinem großen Einheitssystem den Staat durchaus positiv gewertet. Auch die Auflösung dieses Systems durch die Nominalisten hielt an einer positiven Staatsauffassung fest. Ockam hatte aus der Opposition der Franziskaner heraus die Unabhängigkeit des Staates von Kirche und Papst erklärt. Wir werden infolge der weiten Verbreitung seiner Gedanken besonders an seinen Einfluß zu denken haben, wenn wir nach dem Verständnis fragen, das Eschenloer von den Dingen besaß. Neben Ockam und von ihm beeinflußt hatte auch Marsilius von Padus im aristotelischen Sinne dem Staat als Korporation die Kirche untergeordnet sehen wollen[56]), es hatte sich jedoch nicht einmal die Gleichordnung durchgesetzt. Diesen Bestrebungen gegenüber standen jene auf schroffe Unterordnung abzielende Tendenzen, deren Gesamtheit wir als römischen Universalismus kennzeichnen. Er war im Abendland seit den Pseudoisidorischen Dekretalen[57]) unter Nikolaus I. herrschende Tradition und hat seinen klassischen Ausdruck in der Zwei-Schwertertheorie[58]) der Bulle „Unam sanctam" von 1302 gefunden. Diese Gedanken haben, wie wir bereits in anderem Zusammenhang sahen, die Erschütterungen des Konziliarismus überdauert und wurden neu gestärkt durch die Restaurationstheologie z. B. eines Johannes Torquemada[59]).

Wer das in dieser Weise festgelegte Verhältnis von geistlicher und weltlicher Gewalt angriff, traf damit das Wesen des römischen Universalismus. Wenn Eschenloer also die Selbständigkeit beider voneinander forderte, hat er damit die Auflösung der

---

[55]) Vgl. R, Seeberg: DG III, 559 ff.
[56]) Vgl. zu Marsilius und Ockam: R. Seeberg: DG III, 583 ff.
[57]) Vgl. Hinschius, Decretales Pseudo-Isidorianae.
[58]) Hefele Bd. 6, S. 346 ff.
[59]) Vgl. zu Torquemada: R. Seeberg, DG III, 599 f.

römisch-universalistischen Kirchenanschauung in Schlesien wesentlich gefördert. Weil Eschenloer als Stadtpolitiker von der sozialen Seite an die religiöse Frage der Trennung der beiden Gewalten herankommt, leitet er seine Ausführungen darüber vielfach mit einem Hinweis auf die sozialen Mißstände, die ihre Vermengung hervorgerufen hatte, ein: „O ir bresslische Männer, nemet diese Geschichte zu Herzen, wie ir in schwere Not woret kommen...". „O grosse Färlikeit, wo in Stäten im weltlichen Regiment die Prediger die Oberhand haben..." usw.[60]). Es liegt in der Konsequenz von Eschenloers rational bestimmter Gottesanschauung, alles Unvernünftige wie dieses soziale und politische Elend samt seinem Erreger als tief unchristlich zu empfinden. Wo aber so von geistlicher Seite in das weltliche Regiment eingegriffen wurde wie in Breslau, herrschte nach Eschenloer nicht die Vernunft sondern die Frechheit[61]); verächtlich nennt er die Leiter des Gemeindewiderstandes „lose, ungelerte geringe Pfaffen und Münche"[62]).

Damit durfte Eschenloer sich allerdings nicht begnügen, sondern hatte die Unchristlichkeit jenes Verhaltens mit der Autorität der Bibel zu erweisen. Infolgedessen muß er auch Lk 22,38, den biblischen Beleg der Zwei-Schwertertheorie als das Herzstück des universalistischen Kirchendenkens in seinem Sinne als selbstständige Gleichordnung der Gewalten deuten[63]). Überhaupt bezieht sich nach seiner Meinung die Verkündigung Christi nicht auf das politische Leben. Er schreibt: „Christus unser Herr, da er die Zwölfboten in die Welt sante, da sagte er zu inen: Gehet hin, und prediget das Evangelium. Nicht sagte er: Gehet hin, und prediget neue Märe, oder wie man krigen solle"[64]). Das Gebot Christi erweist sich wiederum gleichzeitig als vernünftig, weil die Prediger, wie sich zeigte, überhaupt nichts von weltlichen Dingen verstehen. Denn hier fehlt es den Predigern an der notwendigen Sachkenntnis. Sie kennen nicht die feineren Unterschiede in der Huldigungspraxis[65]) vor allen Dingen lassen sie die für eine Führung notwendige Exklusivität und Diskretion vermissen. Die wichtigsten politischen und sozialen Belange erörtern sie öffentlich auf dem Predigtstuhl vor der größtenteils urteilsunfähigen Masse. Es ist der Gesichtspunkt des „heimlichen Rates", den Eschenloer für ein er-

---

[60]) ED I, 20, 149, 209; II, 49 u. a.
[61]) ED I, 209.
[62]) ED I, 264.
[63]) ED I, 21.
[64]) ED II, 197.
[65]) ED I, 20.

folgreiches Regiment fordert[66]). Die Unfähigkeit der Prediger zu politischen Geschäften rührt letztlich daher, daß sie vorwiegend Theoretiker und keine Praktiker sind[67]).

Wie verteilt Eschenloer nun die Lebensgebiete unter die beiden Gewalten? Er nimmt lediglich eine einfache und grobe Zuweisung vor, ohne sich auf Grenzfälle einzulassen. In Sachen des Allgemeinwohls ist nur der Rat zuständig, ihm obliegen Krieg und Regierung, überhaupt alle Fragen der Leibesnotdurft[68]). Er hat gemessen zu regieren zur Mehrung des allgemeinen Gutes, darinnen die Bürger mit „Leib, Ere, Weib und Kinder in Liebe und Eintracht mit einander" sich nähren sollen. Hierin ist jeder Bürger nach Christi Lehre verpflichtet, der weltlichen Obrigkeit zu gehorchen, „wo es nicht offentlich wider die heiligen Gebot ist"[69]). Ein Vergleich mit der reformatorischen Kennzeichnung der weltlichen Gewalt zeigt fast wörtliche Übereinstimmung. Luther schreibt bei der Auslegung des 101. Psalms 1534/35: „Denn wie das geistlich Regiment oder ampt die Leute sol uber sich weisen gegen Gott recht zu thun und selig zu werden, also sol das weltlich regiment unter sich die leute regirn und schaffen, das leib, gut, ehr, weib, kind, haus, hof und allerley güter im friede und sicherheit bleiben und auff erden selig sein mügen"[70]). Das Prinzip des politischen Handelns ist nach Eschenloer die Vernunft. Wenn eine Gemeinde ihr folgt, bewahrt sie sich am sichersten vor dem Verderben[71]). Das Evangelium kann hierbei nicht zur Norm gemacht werden, denn „Es stehet auch in keinem Evangelio geschriben, wie oder wo frome Untertanen iren christlichen Erbherrn hulden sollen"[72]). Vorbild für eine Regierung sind die Römer[73]), und zum Lehrbuch der Staatskunst taugen viel eher als das Evangelium Aristoteles und die übrigen heidnischen Philosophen: „dises alles eigentlichen Aristoteles und andere weisen Heiden beschriben haben"[74]). Eschenloer findet also nicht die Richtlinien des politischen Handelns im Evangelium, sondern dort, wo sie später auch Luther sah, der in der oben zitierten Psalmenauslegung rät: „Darumb wer im weltlichen Regiment wil lernen und klug werden, der mag die Heidnischen bücher und schrifften lesen. Die habens war-

66) ED I, 20; II, 49.
67) ED II, 82.
68) ED II, 49, 197.
69) ED I, 21.
70) WA 51, 241.
71) ED I, 159.
72) ED I, 20.
73) Ebenda.
74) ED II, 82.

lich gar schön und reichlich ausgestrichen und gemalet, beide mit sprüchen und bildern, mit leren und exempeln"[75]).

Die Aufgabe der Prediger bestimmt Eschenloer in ähnlich allgemeiner Form wie die des Rates. Die Prediger haben aus dem Evangelium den Weg zur Seelen Seligkeit zu lehren, hierin ist ihnen zu gehorchen[76]). Sie sollen die Sünden der Menschheit strafen und bei ihrem Amt „mit weltlichen Gescheften unverworren und unbekümmert sein"[77]). Um ein anschauliches Bild von der Art und Weise entstehen zu lassen, in der Eschenloer sein Anliegen vorbringt, gebe ich hier die klassische Stelle wieder, die die Teilung der Gewalten fordert: „O ir bresslische Männer, nemet diese Geschichte zu Herzen, wie ir in schwere Not woret kommen. Lasset euren Kindern eine Lere, dass sie fort wissen, wenn und wie den Predigern zu folgen sei. O bresslisch Volk gedenke, dass dein Regiment uf dem Rathaus und nicht uf dem Predigstul seie; darum auch in aller Welt in Stäten Rathäuser gebauet sind. Und euch Predigern gebüret, die Sünde der Menschen zu strafen, leren den Weg der Seligkeit; nicht sollet ir euere Sichel in des Rats Geschäfte lassen. Es ist färlich Ding, gemeine Gut und Stat Sachen aufm Predigstul zu rügen, das allezeit heimliches Rates bedarf, als die Weisen sagen, und bei den Römern gewest ist, do sie alle Welt unterbrocht hetten mit heimlichen verschwiegenen Rate. Es stehet auch in keinem Evangelio geschriben, wie oder wo frome Untertanen iren christlichen Erbherrn hulden sollen. Die Ratmanne solten das auf ir geschworne Eide erkennen, wie, wenne und wo es gebüret. — Nu merket, ir Bressler, dass euere Prediger diesen Unterschied in der Huldung nit gewusst haben; sunder der Rat das wohl wußte, deme ir Gemeine pflichtig seid, gehorsam zu sein in Kraft eures geschwornen Eides. Die Prediger sollen euch den Weg des Evangelii leren, die zehen Gebote, und der Selen Seligkeit, sollen auch mit weltlichen Gescheften unverworren und unbekümmert sein; sondern der erbare Rat sol euch gemesende regiren in Mehrunge eines gemainen Gutes, darinnen ir euren Leib, Ere, Weib und Kinder in Liebe und Eintracht mit einander möget erneren. Gott unser Herr hat zwei Schwerte auf Erden gelassen, und alleine eines sollen die Geistliche eben die Sele anlangende, das andere haben die Weltliche in Befelunge. Und darum, ir Bressler, wisset euch hinfurt hiernach zu halden, und gebet Gotte, was Gott angehöret; indeme Christus geleret und also geboten hat, dass man den weltliche Prelaten gehorsam sein und ir Pflicht leisten

[75]) WA 51, 242.
[76]) ED II, 82, 197.
[77]) ED I, 20/21.

sol, wo es nicht offentlich wider die heiligen Gebot ist"[78]). Wieder erweist ein Vergleich dieses Kernstücks der Anschauung Eschenloers mit dem, was Luther rund ein halbes Jahrhundert später über die Trennung der beiden Gewalten sagt, die enge Verwandtschaft zwischen beiden. Luther schreibt bei der „Auslegung des ersten und zweiten Kapitels Johannis": „Und sollen nu bis ans ende der welt die zwey Regiment nicht ineinander gemenget werden, wie zur zeit des alten Testaments im Jüdischen Volck geschahe, sondern von einander gesondert und gescheiden bleiben, sol man anders das rechte Evangelium und den rechten Glauben erhalten. Denn es ist weit ein ander ding umb das Reich Christi denn umb das Weltliche Regiment, welchs den Fürsten und Herrn befohlen ist, und wer ein Prediger ist, der lasse das Weltliche Regiment zu frieden, auff das er nicht ein gemenge und unordnung anrichte, denn wir sollen die Kirche regiren mit dem wort oder Mündlichen Schwert und die Rute des Mundes füren, dagegen so hat die weltliche Oberkeit ein ander Schwert, als ein Faustschwert und höltzerne Rute, damit der leib geschlagen wird, aber des Predigers Rute schlegt alleine die gewissen, welche fühlen, was man sage. Darumb so müssen diese zwo Ruten und schwerter unterscheiden werden, auf dass einer dem anderen nicht in sein ampt falle, denn sie greifen alle nach dem Schwert, die Widerteuffer, Müntzer, der Bapst und alle Bischofe haben herrschen und regiren wollen, aber nicht in jrem Beruff, das ist der leidige Teufel"[79]). —

So steht Eschenloer im Ergebnis durchaus mit seiner Überzeugung auf dem Boden des Reformators. Nur der W e g, auf dem er zu dieser Anschauung kommt, t r e n n t ihn von L u t h e r. Er kommt vom Mißstand zur religiösen Forderung, also von außen nach innen, während Luther von innen nach außen geht. Luther liegt erst in zweiter Linie an der Beseitigung der Mißstände, in erster Linie aber an der religiösen Frage, die dahinter steht. Eschenloer verkündet als sozial interessierter Stadtpolitiker auf Grund seines persönlichen Verhältnisses zur Religion eine neue Kirchenanschauung. Luther bricht als religiöser Reformator mit falschen Begründungen politisch-sozialer Zustände. Diese verschiedene Ausgangsstellung bewirkt, daß sich Luther nicht wie Eschenloer damit begnügt, die universalistische Auffassung des Evangeliums als einer Norm politischer und sozialer Fragen zu bekämpfen, sondern ein neues Verständnis der Geltung des Evangeliums auch in dem religiösen Bereich herbeiführt. Als Beispiel sei nur ein Wort aus den Predigten des Jahres 1523 zitiert: „Im Gottis reych, da er durchs

[78]) ED I, 20/21.
[79]) WA 46, 734—735.

Euangelion regirt, ist keyn recht foddern, man gehet auch mit keinem recht umb, sondern ist eyttel vergebung, nachlassen und schenken und keyn zorn noch straffe, sondern eyttel brüderlich dienst und wolthat“[80]). Von einer solchen Wertung des Evangeliums im religiösen Bereich sagt Eschenloer nichts. Die Ausdrücke, mit denen er vom Evangelium spricht als „doctrina Christi“[81]) und dem „Weg“ zur Seelen Seligkeit, die Zusammenstellung mit den zehn Geboten[82]) lassen auch auf keine Annäherung an den lutherischen Standpunkt schließen, sondern weisen uns zurück auf den oben besprochenen echt katholischen Gedankenkreis Eschenloers und seine gesetzliche Fassung des Evangeliums. Obwohl Eschenloer die römisch-universalistische Kirchenanschauung im Ergebnis mit der von ihm verkündeten Auffassung überwunden hat, ist daher das Urteil über deren grundsätzlich vorreformatorischen Charakter aufrecht zu erhalten.

Unbeschadet dessen wurde Eschenloer, fest gegründet in der charaktervollen Haltung seiner Mitbürger, durch seinen Kampf um selbständige Gestaltung des nationalen und religiösen Lebens zum Hüter eines Erbes, das seit Anbeginn das Geheimnis der deutschen Volksseele bildete. Die Erneuerungssehnsucht der Renaissance trieb ihn zu dieser Quelle unseres Seins. Wir sahen, wie ihm daraus die Kraft erwuchs zu dem Versuch, die überlieferte Wertordnung umzugestalten. Der Kreis unserer Untersuchung, die dieser Kraft als Vorbereitung der Reformation im schlesisch-böhmischen Raum zur Zeit Podiebrads nachspüren wollte, schließt mit ihm.

---

[80]) WA 12, 67.
[81]) EL p 222.
[82]) ED I, 21.

Lebenslauf.

Am 23. September 1915 wurde ich als Sohn des Kaufmanns Rudolf Haehnel und seiner Ehefrau Elfriede, geb. Kintzel, in Brieg geboren. Ich besuchte ab Ostern 1925 das humanistische Gymnasium meiner Heimatstadt und legte an dieser Anstalt Ostern 1934 auch meine Reifeprüfung ab. Dann studierte ich evangelische Theologie an der Universität Breslau. Allen meinen Lehrern bin ich zu Dank verpflichtet. Entscheidende Förderung und Zielweisung verdanke ich Herrn Professor Lic. Peschke, der mich auch zu dieser Arbeit angeregt hat. Am 10. Juni 1939 bestand ich vor der Fakultät mein Rigorosum, am 27. Juni 1939 vor dem theologischen Prüfungsamt des Evangelischen Konsistoriums der Kirchenprovinz Schlesien die erste theologische Prüfung. Seit 1. August 1939 bin ich am Pädagogium in Niesky als Lehrer und Erzieher tätig.

Rudolf Haehnel.